

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA E CIÊNCIA POLÍTICA  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**BRUNO D'AMBROS**

**UM ESTUDO HISTÓRICO SOBRE A EMERGÊNCIA DA  
DEMOCRACIA COMO CONSEQUÊNCIA DO PROCESSO DE  
RACIONALIZAÇÃO NA GRÉCIA ARCAICA (594–508 A.C.)**

Trabalho de Conclusão de Curso requerido como  
requisito parcial para obtenção do título de  
bacharel em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Jean Gabriel Castro

**FLORIANÓPOLIS, 2014**

D'AMBROS, Bruno Rodrigo. 1987 -

Um estudo histórico sobre a emergência da democracia como consequência do processo de racionalização na Grécia arcaica (594-508 a.C.) / Bruno Rodrigo D'Ambros ;

Orientador, Jean Gabriel Castro - Florianópolis, SC, 2014. 119 p.

Trabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Graduação em Ciências Sociais.

Inclui referências

1. Ciências Sociais. 2. Grécia Arcaica. 3. racionalização. 4. Democracia.

I. Castro, Jean Gabriel. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Graduação em Ciências Sociais. III. Título.

BRUNO RODRIGO D'AMBROS

UM ESTUDO HISTÓRICO SOBRE A EMERGÊNCIA DA  
DEMOCRACIA COMO CONSEQUÊNCIA DO PROCESSO DE  
RACIONALIZAÇÃO NA GRÉCIA ARCAICA (594–508 A.C.)

Trabalho de Conclusão de Curso requerido como requisito parcial para  
obtenção do título de bacharel em Ciências Sociais.

---

Florianópolis, 27 de Março de 2015

---

Prof. Dr. Jean Gabriel Castro  
Orientador

---

Prof. Dr. Delamar Volpato Dutra  
Membro da banca

---

Prof. Ms. Maicon Reus Engler  
Membro da banca



EX ANĪMO DOMINO MAGISTRO  
AMICOQUE MEO MAVRICIVS FVRLAN  
HOC OPVS MITTO.



## AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelo sustento material nestes anos de formação.

Ao castálico amigo M. Reus Engler, pelo *Geist* romântico alemão compartilhado: “A maneira mais fácil de duas pessoas ficarem amigas é quando tocam juntas. É uma maravilha! Tenho esperanças de que havemos de conservar nossa amizade, eu e tu. Talvez tu aprendas também a compor fugas, José.”<sup>a</sup>

Ao professor Carlos Sell, pelo exemplo de seriedade acadêmica: “O homem nobre honra em si o poderoso, e o que tem poder sobre si mesmo, que entende de falar e calar, que com prazer exerce rigor e dureza consigo e venera tudo que seja rigoroso e duro.”<sup>b</sup>

Ao professor Jean Castro, pela longanimidade: “Os estóicos dizem: 'recolhei-vos em vós mesmos, é aí que encontrareis o vosso repouso'. E isso não é verdade. Os outros dizem: 'saí para fora, buscai a felicidade divertindo-vos.' E isso não é verdade. A felicidade não está fora de nós, nem dentro de nós; está em Deus, tanto fora como dentro de nós.”<sup>c</sup>

Ao professor Delamar Volpato Dutra pela temperança dos conselhos oportunos: “Retira-te ao silêncio sagrado dos sábios, aproximando-te de poucos e prudentes.”<sup>d</sup>

Ao amigo Gustavo Café-Miranda, pela companhia e por compartilharmos o mesmo galho filosófico durante a queda no abismo. Mas só um parêntese: “filosofar é apenas uma outra maneira de ter medo e só leva aos covardes simulacros.”<sup>e</sup>

E principalmente ao professor Mauri Furlan, pela amizade temperada em virtude, pelo aprendizado, pelo exemplo e pela paixão à literatura latina e alemã compartilhada: “*Qui autem in virtute summum bonum ponet, praeclare illi quidem, sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit et continet, nec sine virtute amicitia esse vollo pacto potest.*”<sup>f</sup>

---

<sup>a</sup>HESSE, p.70

<sup>b</sup>NIETZSCHE, JB, §260

<sup>c</sup>PASCAL, §432

<sup>d</sup>GRACIÁN, §43

<sup>e</sup>CÉLINE, p.222

<sup>f</sup>CICERO, §20





É o coração que sente a Deus, e não a razão. Eis aí o que é a fé: Deus sensível ao coração, e não à razão.

*Pascal*

De onde vem a profundidade do amor senão da negação do conhecimento? O que no conhecimento é medíocre, no amor, se torna absoluto. [...] Quando se ama alguém, os momentos de conhecimento real são extremamente raros; sua aparição se deve a um enfraquecimento do amor. [...]

*Émil-Michel Cioran.*

Meus próprios pensamentos, tumultuosos e agitados na minha mente, arrancados de sua raiz cordial, vertidos a esse papel e fixados nele em formas inalteráveis, são cadáveres de pensamentos. Como então a razão vai se abrir à revelação da vida? É um trágico combate, é o fundo da tragédia, o combate da vida com a razão. E a verdade, se vive ou se compreende?

*Miguel de Unamuno*



## **UM ESTUDO HISTÓRICO SOBRE A EMERGÊNCIA DA DEMOCRACIA COMO CONSEQUÊNCIA DO PROCESSO DE RACIONALIZAÇÃO NA GRÉCIA ARCAICA (594–508 A.C.)**

**Resumo :** Argumentamos que a democracia ateniense foi efeito da racionalização de condições internas e externas criadas ao longo do século VI nos campos ético, estético e político. Na introdução justificamos nossa relação entre democracia e racionalização. No primeiro capítulo argumentamos que as condições interiores éticas necessárias para a emergência da democracia foram criadas pela racionalização dos cultos de mistério. No segundo capítulo argumentamos que as condições interiores estéticas para a emergência da democracia foram criadas pela racionalização na Lírica, pela crescente importância dada ao indivíduo. No terceiro capítulo argumentamos que a racionalização política nas reformas sociais dos principais governantes atenienses criou as condições exteriores para o nascimento da democracia. Concluimos reinterando a tese platônica de que regimes políticos específicos só se dão por condições internas específicas

**Palavras-chave :** Racionalidade, democracia, século VI a.C., Grécia arcaica, história antiga.



## **UNE ÉTUDE HISTORIQUE SUR L'ÉMERGENCE DE LA DÉMOCRATIE COMME CONSÉQUENCE DU PROCESSUS DE RATIONALISATION EN GRÈCE ARCHAÏQUE (594–508 A.C.)**

**Résumé:** Nous tenons que la démocratie athénienne a émergé de la rationalisation des conditions internes et externes créées au cours du sixième siècle sur les plans éthiques, esthétiques et politiques. Dans l'introduction, nous justifions notre opinion sur la relation entre rationalisation et démocratie. Au premier chapitre, il est soutenu que les conditions internes éthiques nécessaires pour l'émergence de la démocratie ont créé pour la rationalisation des cultes de Mystère. Au deuxième chapitre, il est soutenu que les conditions internes esthétiques nécessaires pour l'émergence de la démocratie ont créé pour la rationalisation dans la Lyric archaïque, due à l'importance croissante accordée à l'individu. Au troisième chapitre, il est défendue que la rationalisation politique faite aux réformes sociales fixées par les principaux dirigeants athéniens, a finalement mis en place des conditions externes à la naissance de la démocratie. Dans la conclusion, nous réaffirmons la thèse platonicienne que les régimes politiques spécifiques n'existent que par des moyens des conditions internes spécifiques, et que le processus de rationalisation en Grèce, le passage du mythos à le logos, est apparu avant le cinquième siècle.

**Mots-clés:** Rationalité. Religiosité. Démocratie. VI<sup>ème</sup> siècle a.C., Grèce archaïque. Ancienne Histoire.



## ÍNDICE

<b>PREFÁCIO .....</b>	<b>19</b>
<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>21</b>
A. PROLEGÔMENOS	
B. DUALISMOS IMPLÍCITOS	
C. DEFINIÇÕES	
D. A CRÍTICA NIETZSCHEANA À RACIONALIDADE	
E. A CRÍTICA WITTGENSTEINIANA À RACIONALIDADE	
F. A CRÍTICA FREUDIANA À RACIONALIDADE	
G. A CRÍTICA FOUCAULTIANA À RACIONALIDADE	
H. A CRÍTICA WEBERIANA À RACIONALIDADE	
I. DEMOCRACIA E RACIONALIZAÇÃO	
J. PONTOS SALIENTES	
 <b>I. CONDIÇÕES INTERNAS</b>	
<b>1. ÉTICA: RELIGIOSIDADE E RACIONALIZAÇÃO .....</b>	<b>45</b>
A. OS MISTICISMOS ARCAICOS	
B. OS CULTOS DIONISIÁCOS	
<b>2. ESTÉTICA: LÍRICA E RACIONALIZAÇÃO .....</b>	<b>60</b>
A. ARQUÍLOCO	
B. SAFO DE LESBOS	
C. ANACREONTE	
 <b>II. CONDIÇÕES EXTERNAS</b>	
<b>3. POLÍTICA: REFORMAS SOCIAIS E RACIONALIZAÇÃO ..</b>	<b>69</b>
A. SÓLON	
B. OS PISISTRÁTIDAS	
C. CLÍSTENES	
 <b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>101</b>
 <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>105</b>
A. FONTES PRIMÁRIAS	
B. ARTIGOS ACADÊMICOS	
C. MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES	
D. LIVROS	
 <b>GLOSSÁRIO .....</b>	<b>114</b>









## PREFÁCIO

Vivíamos em uma caverna adornada de obras de arte na chameca éreba do tempo: Metafísica, Unidade, Verdade, Bondade, Justiça, Beleza, Permanência, Deus, Comunismo, Socialismo, Liberdade, Igualdade, Democracia... termos um dia considerados realidades e agora somente *flatus vocis* eloqüentes; vestígios arqueológicos de um tempo ido, o paleolítico filosófico, quando o homem ainda seus sonhos nas cavernas de suas próprias písceas mentes e puniceos corações escrevia, porque ainda sob os auspícios de Marte estávamos. Mas as Luzes vieram, e não tardaram em cegar-nos de racionalidade, inteligência, palratice, discursos, ciência e técnica. Assim, hoje, como o infante lacaniano sofre de nostalgia intrauterina, assim sofremos de saudades veridictivas daquele mundo quente, úmido e aconchegante; a vênus impúbere metafísica. Estamos em luto melancólico aproximadamente há 225 anos porque somos nihilistas. Os responsáveis pela morte da Transcendência conhecemos bem: trabalham em universidades (as cavernas iluminantes) às vezes com jalecos brancos, às vezes com terno e gravata, às vezes com alpargatas ecológicas bolivianas, outras vezes aparecem naquele aparelho eletrônico hipnótico das massas cansadas de descrença em busca de alívio, noticiando, qual abutres a carniça, a próxima morte, o último estupro, a recém-criança violentada, a mais caliginosa novidade em um mundo tão fútil quanto suas cabeças e gostos. Eles são hábeis em reduzir o mundo a uma fórmula lógica, a um conceito metafísico, a uma sentença atômica, a um preceito ético, a uma verdade clara, concisa e límpida. Eles são responsáveis. No entanto o maior culpado é anônimo, portanto não-culpado, porque é mimético, uma fotocópia de matriz perdida, bonecos fabricados em massa que sonham em ser indivíduos, únicos, especiais, com idéias originais e alvo de algum amor divino ou humano que reproduzem o que aqueles populistas tirânicos, de seus púlpitos sociais, esbravejam: “Nunca antes na história dessa caverna houve tanta possibilidade de felicidade.” No entanto todos iguais em suas diferenças grotescas e medíocres às quais os deuses são indiferentes: nós. A pedra continua sua peteridade, a árvore sua lignosidade, o sol sua solaridade a mostrar nossa prescindibilidade existencial para o curso da natureza. Somos fracos, decaídos, vulníficos e túrbidos.



## INTRODUÇÃO

*Pertenço a uma geração que herdou a descrença na fé cristã e que criou em si uma descrença em todas as outras fês (SOARES, §306)*

### A. PROLEGÔMENOS

É bem sabida no meio filosófico a tese nietzscheana de que, a partir da tragédia euripídiana<sup>1</sup> e da filosofia platônica, portanto no século V a.C., o mundo tornou-se um pouco menos excitante e medíocre por conta da racionalização da vida. Esta tese é desde então reiteradamente repetida em várias roupagens por vários outros filósofos.

Desde Nietzsche a filosofia contemporânea de tradição continental tem se entendido como crítica da razão essencialmente, e de todas as suas formas. Tal crítica tem passado por Weber, Freud, Frankfurianos, Wittgenstein e Foucault, para citar *en passant* só alguns. Para Weber a racionalização gera desencantamento do mundo. Para Freud a racionalização gera contenção dos impulsos vitais eróticos, criando uma sociedade neurótica. Para os frankfurtianos, em sua ligação entre marxismo e psicanálise, a razão instrumental iluminista, que privilegiou a técnica e o controle, culminou no nazismo. Para Wittgenstein, ao menos o primeiro, a lógica (expressão da razão e base da ciência) não tem ligação com ética, quebrando assim a histórica associação que a filosofia sempre havia feito entre sabedoria e vida boa. Para Habermas, seguindo Weber, a racionalidade gera excesso de discurso e dissenso na democracia. Para Foucault a razão moderna criou formas de exclusão e loucura, criando depois discursos científicos próprios para solução, como o jurídico e médico. Enfim, o século XX tem passado por uma interminável crítica da razão e de todas as suas expressões: racionalidade, técnica, ciência, verdade e lógica.

A capacidade do ser humano pensar, teorizar, buscar explicações, entender o mundo e, após isso, predicá-lo e enunciá-lo parece ser uma capacidade profundamente arraigada no homem. Independentemente da

---

<sup>1</sup>*Nietzsche argumenta, em §14 de Die Geburt der Tragödie que as tragédias de Eurípedes estão impregnadas de otimismo e de argumentação racional socrática e, portanto, resultavam na plateia a perda do ἔλεος (Schadenfreunde) trágico. Porém tal proposição vai contra a famosa afirmação aristotélica de que Eurípedes “é o mais trágico dos poetas (Poética, 13:53a).”*

cultura, da sociedade, da expressão linguística, o homem parece sempre buscar compreender o seu meio.<sup>2</sup> Para isso ele vai nas mais variadas direções elaborando as mais variadas teorias, algumas explicitamente religiosas, outras subrepticiamente religiosas, outras completamente desvinculadas de qualquer tipo de crença, com a pretensão de objetivas e científicas.<sup>3</sup>

A diferença desta capacidade inerente ao homem, a razão clássica, e a razão moderna reside na técnica. A partir da modernidade o homem percebeu que a razão não somente o auxiliava a buscar uma vida íntima boa, uma vida interior ajustada, por assim dizer, mas também era útil para construir navios, telescópios, microscópios, relógios, máquinas a vapor e toda sorte de invenções úteis ao domínio da natureza. Desta forma o abismo entre natureza e cultura se expandiu cada vez mais, fazendo com que o homem crie um mundo cada vez mais longe da natureza, higienizado, seguro, controlável através de sua capacidade de raciocinar. A razão se torna instrumental, técnica, utilitária e pragmática.

As quatro principais revoluções modernas podem ser compreendidas à luz desta racionalização crescente que culminou no desencantamento do mundo. A revolução religiosa durante o XVI iniciou o processo quando Lutero proclama seu *sola scriptura*. A revolução científica no XVII obedeceu à risca os conselhos de Francis Bacon de domínio da natureza. A revolução industrial no XVIII proporcionou, através de um sistema mais eficaz de produção e trabalho, um mundo baseado somente na mercadoria, destituído de qualquer senso ético e estético. Por fim a revolução social no XIX, que se iniciou pela revolução francesa, trouxe-nos os Estado-nações e a noção de república democrática representativa, mas com ela trouxe-nos também a igualdade e mediocrização característica da massa.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup>Como ver-se-á adiante, a razão e racionalidade estão intimamente ligadas à lógica e à linguagem proposicional. Portanto uma crítica à razão e à racionalidade são igualmente uma crítica à lógica e à proposicionalidade linguística porque pensar é concatenar logicamente proposições em premissas falsas ou verdadeiras e em argumentos válidos ou inválidos.

<sup>3</sup>Claramente consideramos que a religião (fê) não se contrapõe à razão (ciência), pois ela é já um sistema racional (porque lógica, argumentativa e proposicional) de responder às perguntas primeiras.

<sup>4</sup>Gostaria aqui de um trecho improvável de Bernardo Soares, onde se sintetiza com mestria a história moderna, transcrever: “Desde o meio do século dezoito

Todos os filósofos do XX supracitados compreenderam que a razão não era mais somente uma solução para os problemas humanos, como a filosofia sempre proclamara, mas um grande problema também. Pensar é realmente perigoso.

## B. OS DUALISMOS IMPLÍCITOS

A crítica da racionalização moderna, e conseqüentemente da filosofia enquanto um modo de racionalizar a vida também, se baseia sobre o binarismo conceitual entre uma esfera racional e uma esfera afetiva do mundo humano. Por “esfera da racionalidade” compreende-se aqui aquele campo do que é racional, intelectual, lógico e apriorístico. Por “esfera das afecções” compreende-se o campo daquilo que seria oposto à razão, ou seja, todo aquele mundo desordenado de sentimentos, desejos e vontades que perpassam o sujeito. Poderíamos dizer que a “esfera da racionalidade” é ordenada, enquanto a outra é desordenada porque as afecções não se deixam obedecer pela razão. O intelecto, apesar de tentar controlar as afecções, falha.

Dentro da história da filosofia, com raras exceções de conciliação, quase sempre houve uma grande desconfiança, até o século XVII com Spinoza, para com a esfera das afecções. Este segundo campo frequentemente foi visto como empecilho para a racionalidade se manifestar e guiar o sujeito em suas ações de modo que sempre foi combatido, seja pela filosofia ou mesmo pela teologia.<sup>5</sup>

---

*que uma doença terrível baixou progressivamente sobre a civilização. Dezassete séculos de aspiração cristã constantemente iludida, cinco séculos de aspiração pagã perenemente postergada – o catolicismo que falira como cristismo, a renascença que falira como paganismo, a reforma que falira como fenómeno universal. O desastre de tudo quanto se sonhara, a vergonha de tudo quanto se conseguira, a miséria de viver sem vida digna que os outros pudessem ter connosco, e sem vida dos outros que pudéssemos dignamente ter. Isto caiu nas almas e envenenou-as. O horror à acção, por ter de ser vil numa sociedade vil, inundou os espiritos. A actividade superior da alma adoeceu; só a actividade inferior, porque mais vitalizada, não decaiu; inerte a outra, assumiu a regência do mundo. Assim nasceu uma literatura e uma arte feitas dos elementos secundários do pensamento – o romantismo; e uma vida social feita dos elementos secundários da actividade – a democracia moderna. (§249).”*

<sup>5</sup>Hegel, por exemplo, no final do §69 da *Phänomenologie des Geistes* diz-nos :

Naturalmente houve nuances durante a história das ideias. Nem todo filósofo sempre se opôs às afecções e nem todo religioso sempre se opôs à razão. Houve exceções de conciliação. Por exemplo a mística cristã, com Mestre Eckhart, São João da Cruz, Santa Tereza D'Ávila, Phillip Jakob Spener, o franciscanismo e muitos outros movimentos paralelos dentro da Igreja sempre desconfiaram da racionalização da fé. Outros, ao contrário, viram-na como boa, como os escolásticos.

A racionalidade e a afetividade foram temas que adentraram não somente no campo religioso, mas também no campo político. Para muito filósofos, a política era, ou deveria ser, algo racional, enquanto para outros, a política é algo puramente afetivo, que não tem a ver com uma atividade lógica, guiada pela razão, mas com uma atividade que se guia pelas emoções. Grosso modo, isto diferenciaria a *Idealpolitik* da *Realpolitik*.

Quando a filosofia nasceu com Sócrates, no século V a.C.,<sup>6</sup> fruto do famoso “milagre grego”, ou seja a passagem do pensamento mítico ao pensamento lógico, ela pregava a superioridade da “esfera da racionalidade” sobre a “esfera das afecções”. Esta segunda se identificava com o interior da caverna, enquanto a primeira com a saída da caverna. Isto foi uma novidade para a época. Num mundo onde se valorizava a vida tal qual ela é, a filosofia veio como um grande vento contrário, que apresentava ao povo grego o conceito de “possibilidade”: as coisas poderiam ser melhores do que eram. Assim a razão contém em si mesma o germen do “melhoramento”. O fato de pensar sobre a realidade, não é somente uma atividade “descritiva” mas também

---

*“Pois a natureza da humanidade é tender ao consenso com outros, e sua existência reside apenas na comunidade instituída das consciências. O anti-humano, o animalesco, consiste em ficar no estágio do sentimento, e em só poder comunicar-se através do sentimento.” Aqui ele claramente faz a associação entre razão/humanidade e afetos/animalidade. Foi pensando sobre tal termo (anti-humano) que Nietzsche cunhou a expressão Übermensch, que seria o próximo estágio da dialética humano/anti-humano, alguém para quem ser homem ou animal seria uma fase superada do Espírito.*

*<sup>6</sup>Com Sócrates instala-se um novo modo de pensar, diferente dos fisikistas pré-socráticos, como Tales, por exemplo. A principal diferença entre a filosofia pré-socrática e socrática reside no elemento subjetivo, soteriológico e moral desta última, para a qual pensar é, antes de tudo, um ato de domínio de si mesmo.*



“normativa”. A razão não se contenta em somente contemplar o mundo, mas, conteplando-o, propõe possibilidades de mudança e melhoramento. Porém é preciso um adendo a esta crítica à filosofia platônica.

O filósofo M. Reus Engler consegue, no seguinte trecho de sua dissertação, resumir o que é, de fato, a atividade filosófica platônica:

Ao contrário daqueles que pensam que a filosofia seja apenas uma técnica de lidar com argumentos, uma atividade profissional ou algo que pode ser outorgado por um diploma, Platão a compreende como um acontecimento existencial que modifica *ab imo corde* a nossa maneira de estar no mundo. Assim para ele como para a maioria dos filósofos gregos, a filosofia é um evento que provoca reorientação ontológica nas pessoas e implica a experiência de determinadas “paixões”. Ela não é atividade meramente intelectual, pois embora possua discurso de elevado nível teórico, origina-se antes de uma série de escolhas e decisões existenciais que, muitas vezes, são justificadas a posteriori (ENGLER, 2012, p.09).

Este adendo é importante para não acharmos que a filosofia platônica foi a caricatura pintada por muitos filósofos do XX: uma mera técnica argumentativa que racionaliza a vida e contém o germen do nihilismo por pressupor um extra-mundo. Aqui tem-se em mente um tipo específico de filosofia e ciência e racionalidade: aquela distanciada do *pathos*, da vida, do mundo. A verdadeira filosofia transforma profundamente as pessoas. Pensar não é uma atividade distante da vida, mas a própria vida.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup>Esta tese – a filosofia é um modo de vida, acima de um conjunto técnico-argumentativo-racional – provém de Pierre Hadot, em sua obra “O que é a filosofia antiga?” na qual se argumenta que em toda a história da filosofia antiga havia prescrições de exercícios corporais e exercícios espirituais afim de elevar o homem, convertê-lo das trevas da caverna para a Luz da Sabedoria, que consistiam em práticas espirituais, ascese, autocontrole, olhar a partir do alto, dilatação do eu, exames de consciência, confissões mútuas, correções fraternas, praemeditatio, apatheia, aprospatheia, vida em comum e uma série de outras prescrições para aqueles que quisessem tornarem-se sábios e, conseqüentemente, felizes. Todos estes exercícios de ascese andavam lado a lado com a teoria das várias escolas filosóficas da antiguidade: platônicos,

Retornando de nosso adendo sobre a filosofia platônica, aqui reside o grande perigo da própria razão: intervir no mundo pressupondo a cara noção à lógica modal de “possibilidade” e assim desestabilizá-lo. Assim a razão se apresenta como grande solução. Porém ela quase sempre se torna um grande problema, porque, se ela segue este processo lógico intrínseco a ela mesma, de melhoramento lógico do mundo, ela conflitua com aquela segunda esfera, a “esfera das afecções”, a qual inclui as tradições, os afetos, as emoções, as vontades irracionais, os desejos subterrâneos das pessoas mesmas, em suma, o *pathos*. Sócrates é o grande protótipo do filósofo por isto: um homem racional contra as irracionalidades, seja dos indivíduos ou da sociedade. E no final é morto por este mundo irracional. Foi assim que se construiu o primeiro mártir da filosofia.

### C. DEFINIÇÕES

Talvez seja momento de definir o que se compreende por razão, racionalidade e racionalização.

Antes definamos o que é a razão. A razão é a atividade mental, portanto espiritual, que visa atingir o Universal pela superação dos particularismos e singularidades contingentes da história. Assim “a razão é o agir conforme a um fim (HEGEL, §22).” Portanto a razão é essencialmente teleológica. A razão não vagueia ao léu em busca de respostas. Ela tem uma direção que deseja chegar, e enfatizamos este “deseja”, porque o motor da razão, neste caso, não é um objetivo futuro invisível ou alheio, mas movido por um desejo, um *pathos*, uma paixão da alma. Ela se projeta para um futuro, num desejo de segurança constante por respostas. Assim, a razão é “gasto de força defensiva.” Pensa-se para solucionar a precariedade da vida, a ausência de segurança. Enquanto movente de uma atividade teleológica, a razão, de modo lógico, por meio de conjunções lógicas, enunciados e derivações

---

*aristotélicos, epicuristas, estóicos, neoplatônicos, cínicos, céticos etc, pensavam e viviam seu pensamento: “O discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico (HADOT, p.18) Esta vinculação entre teoria e prática de vida se conservou graças às ordens religiosas contemplativas e mendicantes durante o Medievo, conservando, assim, o ideal da Filosofia antiga em sua inteireza.*

causais, chega a proposições que podem ser classificadas como verdadeiras ou falsas, segundo a própria lógica, e argumentos que podem ser classificadas como válidos ou inválidos. Este é o momento lógico da razão. Assim a lógica seria uma simples justificativa para um *pathos* que, no fundo, é o motor de tudo, um afeto movente, um instinto. E sabemos, mesmo que intuitivamente, que muitas teorias, respostas e proposições, não passam de uma desculpa racionalizada para afetos mais profundos e sombrios. A verdade ou não de uma proposição estaria subordinada à simplesmente à força de um afeto.<sup>8</sup>

Assim passemos à nossa definição de racionalidade, que nada mais é do que o resultado da razão, um modo de se comportar, falar e viver conforme a razão. Racionalidade é a capacidade que um indivíduo tem de pensar sobre algum *conceptum* (concebido) ou *perceptum* (percebido) e logicamente extrair conclusões. Assim racionalidade confunde-se com a própria lógica: é a concatenação lógica de premissas, em proposições, até formar uma conclusão. Uma atividade essencialmente argumentativa, racional e lógica. Ser racional é ser lógico.

A racionalização se caracteriza por dois aspectos: 1) teleológico, 2) econômico. A racionalização é teleológica porque se projeta para o futuro; assim racionalizar é antever mentalmente objeções e preparar-se para respondê-las; é pensar com vistas a um fim específico. A racionalização é econômica porque procura sempre o modo mais breve, “enxuto”, objetivo e eficaz para resolver dado problema, em suma, o modo mais econômico de pensamento. Por exemplo, diante de um problema como “de dois caminhos, qual tomar?”, um modo econômico de pensar escolherá sempre o mais breve, se levar ao destino desejado como o outro.

Gostaríamos de fazer uma nota histórica agora. Pensamos que este sentido de razão e racionalidade como um cálculo lógico adveio do pensamento latino e não do grego. O termo latino *ratio* foi a tradução que Cícero deu ao termo grego *logos*, palavra com significado muito

---

<sup>8</sup>A idéia de que a “esfera das afecções” precede à razão é explícita em Santo Agostinho (*Epístolas*, CXX, 3), em Pascal (*Pensamentos*, §248), em Spinoza (*Ética*, III, 59, def.1) e vários outros filósofos, para os quais a lógica, a razão ou a ciência seriam posteriores às atividades como a *fê*, os sentimentos ou as emoções.

mais amplo do que o termo latino, que se confundia com cálculo, este sim, com sentido estrito de racionalidade. O termo grego estava muito mais relacionado a uma atividade espiritual, discursiva, verbal, relacional. Ao longo do tempo perdeu-se esta dimensão do *logos* para uma dimensão de *ratio*.<sup>9</sup>

A racionalização é a *ratio* latina penetrando em todos os setores da vida, do mundo, minando as afecções em troca de um mundo mais lógico, portanto controlável. A racionalização da vida se encontra hoje em todos os lugares e incide sobre todos os campos da vida : sexo, futebol, lazer, culinária, política etc. Tudo é objeto de racionalização. Três dos campos vitais mais racionalizados hoje são a ética, a estética e a política.

Primeiro, quanto à ética, busca-se um modo mais racional de ser feliz através de discursos específicos, como o médico e jurídico, mas não só eles, como também os discursos científicos, tanto naturais como humanos; neste sentido as ciências humanas emergentes no XIX, vieram para racionalizar o campo ético também. Por exemplo, a ciência da psicologia é uma tentativa de buscar um modo de aliviar o sofrimento da vida racionalizando-a, fornecendo explicações e razões para a dor, que talvez possam não ser verdadeiras, mas tão somente proposições que, em um processo de fé, são cridas e assimiladas. Na verdade pouco ou nada das “ciências psi” surtem efeito para uma vida mais feliz.

Segundo, quanto à estética, busca-se uma maneira mais lógica do belo, menos absurda. No entanto a racionalização da estética parece, à primeira vista, não ser o caso da arte contemporânea. À primeira vista a arte do século XIX e XX foi extremamente afetiva, espontânea e longe da racionalização. Mas é precisamente o oposto. As vanguardas artísticas foram consequência da racionalização da estética. A vontade de saber penetrou na arte criando as mais estranhas teorias sobre o belo e as mais estranhas obras de arte já vistas.

O terceiro ponto em que a racionalização da vida se atesta é no campo político. Aqui também vê-se mais do que nunca a vontade de dominação, de controle, segurança, onde o Estado penetra cada vez mais na vida dos cidadãos. Deste modo os cidadãos trocam sua liberdade pela segurança oferecida pelo Estado através das mais

---

<sup>9</sup>Rationes, do latim, significa cálculo, conto, medida, regra. Provém de ratus, particípio passado de reor (determinar, estabelecer).

variadas formas. Um “teórico da racionalização” que trabalhou sobrejamente neste campo foi Foucault. Devemos a ele o *insight* de que a política racionalizada priva a liberdade ao invés de dá-la. Um exemplo da racionalização da vida no campo político é a educação pública, onde o Estado catequiza os cidadãos alegando a criação de uma “consciência crítica” ou de “valores cívicos” ou mesmo, como mais contemporâneamente, de “educação para a igualdade”.<sup>10</sup>

#### D. A CRÍTICA NIETZSCHEANA DA RACIONALIDADE

A crítica da racionalidade começa precisamente com Nietzsche. Na verdade ele não foi o primeiro, pois antes dele tivemos muitos outros filósofos que olhavam para a excessiva racionalização da vida desconfiadamente, como Santo Agostinho, Spinoza ou Pascal. Sua peculiaridade na crítica à racionalidade reside não mais na fê, no desejo ou no “coração” mas em uma forma mais animalesca do humano, a vontade de poder. Ele inverteu o estatuto privilegiado da razão no mundo moderno pelos instintos (*Instinkt*), pulsões (*Trieb*) e afetos (*Affekt*), que são as “mais violentas potências naturais (FP XIII, 10 [203]).”<sup>11</sup> Dentre estes afetos o mais perigoso seria o ressentimento

---

<sup>10</sup> *Impossível não citar o ácido Karl Kraus (p.120) aqui: “Toda espécie de educação tem o propósito de tornar a vida insípida, quer dizendo como ela é, quer dizendo que ela não é nada. Somos confundidos por uma alternância constante, nos esclarecem para cá e nos acalmam para lá.”*

<sup>11</sup> *A valorização do aspecto afetivo não é novidade assim tão exclusiva de Nietzsche ou Spinoza. Já no século XII São Bonaventura di Bagnoreggio dizia que “a experiência do afeto faz conhecer melhor do que as considerações da razão (BAGNOREGGIO, p.98).” Ou mesmo muito antes, como em Dionísio ao dizer: “E tu, meu amigo, após ter sido corroborado no caminho das místicas contemplações, abandona os sentidos e as operações intelectuais, as coisas sensíveis e as invisíveis, e todo o não ser e o ser; abandona-te, esquecendo-te de ti, à unidade daquele que está além de toda essência e de toda ciência. Só abandonando tudo e libertando-te de todos, elevando-te sobre ti mesmo e sobre as coisas todas por um transporte absoluto e incomensurável da pura mente, alcançarás o raio superessencial das divinas trevas (DIONÍSIO. De mysthica theologia. 3,998s.).” Poderíamos citar muitos outros nomes: Jean Gerson, Hildegard von Bingen, Elredo de Rievaulx, Bernardo de Claraval, Guillaume de Saint-Thierry, Beatriz de Nazaré, Mechtilde von Magdurg, Boaventura de Bagnoreggio, Meister Eckhart, Thomas de Kempis, São João da Cruz etc., sem contar ainda os nomes da mística oriental, como Orígenes, Macário egípcio,*

(*Ressentiment*) e a compaixão (*Mitleid*) pois não produzem vida, mas estagnação; os positivos, por sua vez, seriam os derivados do desejo de potência (*Wille zur Macht*), pois produziriam vida.<sup>12</sup> Ele chega a afirmar que “um pouco de falta de razão faz parte inclusive do bom gosto (JB, §221).” Assim a racionalidade é contestada em sua base e em todas as suas formas: o conhecimento, a verdade, o saber... “onde se encontra a árvore do conhecimento, ali é o paraíso”: assim falam as mais antigas e as mais novas serpentes (JB, §152).”

A crença no poder da razão, a racionalização do mundo e do ser humano e a crença moderna na superioridade da ciência (enquanto discurso racional sobre o mundo) são os alvos de Nietzsche desde os seus primeiros escritos. O que ele pretende revelar é que a própria razão não passa de um 'artigo de fé' da moralidade, porque a sua escolha implica já valores, ou seja, processos de valorações que são desde o início processos morais (DE PAULA JR., p.175).

A fonte de tal “irracionalismo” para Nietzsche foram as tragédias gregas. Segundo ele argumenta em *Die Geburt der Tragödie: Griechentum und Pessimismus* (1872), a *Weltanschauung* das tragédias era o pessimismo: a “absoluta ilogicidade da ordem do mundo (KGW, 3,3,74).” As tragédias gregas eram essencialmente pessimistas pois mostravam que “a existência é em si mesma algo deveras terrível, o homem algo deveras tolo (KGW 3,2,28).” Mais tardiamente Nietzsche

---

*Evagro Pôntico, Johannes Cassianus, Simeão o “novo teólogo”, Constantino Crisomalos, Massimo o confessor e toda a tradição do Monte Atos.*

<sup>12</sup>Bernardo Soares ri-se de tal doutrina dizendo : “A renúncia é a libertação. Não querer é poder (SOARES, §123).” Max Scheler, em um belíssimo opúsculo chamado *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1915) diz-nos: “O orgulhoso: este é o homem que, por meio do contínuo olhar para baixo, insinua-se a si mesmo, que fica por sobre uma torre. Ele sobrecompensa toda decadência fática de sua pessoa com uma olhada para o interior de uma profundidade ainda mais profunda de modo que ele precisa ver-se em ascensão, onde de fato cai (SCHELER, p.28).” E ainda Emil Cioran: “Pois é impossível que de uma grande negação não nasça uma grande afirmação; nas grandes negações palpita o mesmo fogo que nas grandes afirmações. [...] A vida parece ganhar sentido somente no sacrifício. Mas não é uma amarga ironia o fato de que no sacrifício percamos a vida? CIORAN, p.45).”

chama seu pessimismo de “pessimismo dionisíaco (FW §331)” para se contrapor ao de Schopenhauer e Hartmann. Assim a visão de mundo grega presente nas tragédias (mas também nos pré-socráticos) era essencialmente pessimista. Este pessimismo, sustentáculo emotivo trágico, esvaneceu com o aparecimento do otimismo euripídiano e socrático (BT, §91ss).<sup>13</sup>

Os grandes culpados pela decadência das tragédias foram Sócrates e Platão, em suma, a filosofia, porque a filosofia teria introduzido no mundo grego o otimismo racional argumentativo contra o pessimismo trágico. Assim a filosofia teria operado uma racionalização do pessimismo do mundo grego. Posteriormente teria havido a completa negação da vida, do corpo, das emoções, da sexualidade e potência pela racionalização da vida operada com a junção entre platonismo e cristianismo. Esta seria, segundo Nietzsche, a atual situação do mundo: racionalidade e otimismo.

## E. A CRÍTICA WITTGENSTEINIANA DA RACIONALIDADE

Ludwig Wittgenstein tem um posição *sui generis* na crítica da racionalidade do XX, pois ela é subreptícia. O cerne do *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) é a pergunta relativa à capacidade representativa da realidade na linguagem: quais os limites da linguagem para representar o mundo. A *linguistic turn* de Frege, Russel e Whitehead, com seu ápice em Wittgenstein, teve caráter essencialmente nominalista-occhamiano, ou seja, não há mais realidades universais extrínsecas ao mundo da linguagem e, no fundo, a própria filosofia, não

---

<sup>13</sup> Porém Walter Kaufmann (1968, p.243ss) contra-argumenta que tal proposição é falsa pois, em verdade “Eurípedes está longe de escrever um diálogo socrático [...]. Nietzsche foi excessivamente injusto com Eurípedes, caindo em um velho preconceito contra o poeta [...]. Eurípedes focou nos preocupações de seus grandes predecessores e se tornou um dedicado moralista bem como um mestre psicologista [...]. Eurípedes foi mais sábio que os filósofos racionalistas [...]. Os filósofos raramente tiveram alguma influência sobre os poetas [...]. A verdade da questão pode ser que Sócrates, de quem a antiga tradição relata que assistia somente às peças de Eurípedes, foi estimulado por este poeta a desenvolver o contra-argumento” e exemplifica seu contra-argumento com base nas próprias tragédias euripídianas. Na verdade, Nietzsche, ao sustentar tal afirmação contra Eurípedes, somente reproduziu a opinião corrente no XIX, advinda de Goethe e Schlegel.

passaria de um estudo analítico da linguagem e suas possibilidades representativo-pictórias da realidade. Assim questões metafísicas não tem mais nenhum sentido nesta perspectiva. Os problemas filosóficos mais profundos e por tanto tempo debatido na filosofia não passariam de falsos problemas ilusórios, enunciados mal construídos.

Uma inocente obra de lógica, assim, desmantelou séculos de pensamento metafísico ao se indagar sobre os limites veridicionais do pensamento de modo que sua obra é caracterizada como anticienticista e anti-intelectualista e, se o cientificismo e intelectualismo são também conseqüências da racionalidade, portanto, sua obra é uma crítica subreptícia à racionalidade também.

Todo o TLP tem o objetivo subreptício de mostrar os limites da racionalidade. A última parte do TLP, a partir de 6.421, é uma concisa discussão ética que tem gerado várias interpretações. Há quem defenda que há ética no TLP e há quem defenda o oposto. A ideia geral é mostrar que os problemas realmente importantes, de ordem ética, ou se quisermos, existenciais, ou seja, sobre a felicidade, vida boa, o sentido da vida, a morte e Deus, ainda que tenhamos sido os mais logicamente rigorosos possíveis, não terão sido respondidos:

Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados. É certo que não restará, nesse caso, mais nenhuma questão; e a resposta é precisamente essa (TLP, §6.52).

Wittgenstein, assim, descola a histórica filosófica associação entre felicidade e sabedoria ao desvincular a lógica da ética. Os problemas realmente filosóficos, de ordem ética, não são cabíveis na lógica e, portanto, não são problemas filosóficos por não poderem ser enunciados, visto que não tem pictoreidade representativa.<sup>14</sup> A razão é incapaz de responder àquilo que realmente importa: a existência. Permanece sempre algo não-dito que não pode ser posto em forma lógica e rigorosa, que escapa ao pensamento. Alguns chamam este momento de “misticismo wittgensteiniano”. Mas na verdade é só o

---

<sup>14</sup>*Diz Wittgenstein : “Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. Sätze können nichts Höheres ausdrücken. Es ist klar, daß sich die Ethik nicht aussprechen läßt. Die Ethik ist transzendental. (Ethik und Ästhetik sind Eins.) (TLP, §6.42s).”*



ponto final da prescindível escada de Wittgenstein (TLP 6.54).

## F. A CRÍTICA FREUDIANA DA RACIONALIDADE

Ao tratar da cura da histeria e neurose pela livre associação, transferência e reminiscência Freud desenvolve uma das mais instigantes teorias e terapêuticas psicológicas, a psicanálise que, ao lado da lingüística e do marxismo, foi indubitavelmente o campo que mais influenciou as humanidades no XX. Arriscamos dizer que Freud foi o maior revolucionário do século, pois ele pôs em termos aquilo que intuitivamente tínhamos em mente há muito tempo. Ademais, sua influência nas artes é incomensurável: Robert Musil, Michael Haneke, Ingmar Bergmann, Woody Allen etc.

A crítica freudiana à racionalidade reside essencialmente em sua associação entre dois polos, retomando a teoria platônica da tripartição da *psichē*: de um lado a razão, que estaria associada ao *superego* e à sua atividade repressora instintual e do outro lado os instintos e desejos, que estariam associados ao *id* e a uma atividade desinibidora, violenta e sexual, catártica. A atividade intelectual, o pensamento, não passaria de um deslocamento dos prazeres físicos para prazeres fantasmáticos, o que configuraria uma sublimação (*die Sublimierung*). A racionalidade, e todas as suas adjacências, é consequência de pulsões sexuais interiorizadas lançadas no *Id*. O intelectual, o filósofo, o cientista, mas também o artista, não passam de figuras que sublimaram desejos sexuais. Desde modo o *superego* é a instância psíquica que rege a atividade racional. Para Freud este processo se dá tanto no indivíduo quanto na sociedade.

A *Kultur* seria resultado da atividade racional e superegóica dos indivíduos e todas as atividades racionais e decorrentes da razão, a lógica, ciência, a argumentação, a técnica, o progresso e até mesmo a higiene, seriam na verdade fruto de um auto-engano inconsciente para suprimir os instintos e criar a civilização. A civilização, assim, é fruto da repressão superegóica racional por *exachnose*. A neurose seria consequência da “privação que a sociedade lhe impõe (FREUD, p.32).” Os imperativos sociais tácitos de amor<sup>15</sup>, respeito, tolerância e até

---

<sup>15</sup> “A bondade é um capricho temperamental: não temos o direito de fazer os outros vítimas de nossos caprichos, ainda que de humanidade e ternura (SOARES, §208).”

mesmo a origem contratual do Estado são contestados por Freud; absolutamente todos os fundamentos morais e políticos vieram abaixo com Freud, pois ele tocou na pedra-angular social: a sexualidade.

Ele fez no campo das humanidades aquilo que Darwin fez no campo das *naturalia*: tirou o homem de seu pedestal racional e o pôs junto com macacos, porcos e coelhos.<sup>16</sup> A racionalidade em Freud é, portanto, tanto criadora da *Kultur* como destruidora do indivíduo. A razão nega o indivíduo e seus desejos egóicos para afirmar a sociedade. Todo ser-humano, assim, é obrigatoriamente um altruísta.

## G. A CRÍTICA FOUCAULTIANA DA RACIONALIDADE

Foucault é uma extensa nota de rodapé a Nietzsche e à *Frankfurter schule*. Ele mesmo em alguma entrevista confessou que todo seu trabalho é um apêndice a Nietzsche e que “se tivesse lido os frankfurtianos mais cedo, não teria escrito tanta bobagem.” Ademais, seu amigo historiador Paul Veyne confessa que Foucault continua o trabalho weberiano e é inegável a influência de Max Weber em sua obra, tanto metodológica quanto tematicamente.

Foucault tem três eixos de estudos. O primeiro é o eixo do saber durante a década de 60, a fase arqueológica, onde ele faz a análise das formas de veridicção e formação dos saberes do discurso. O segundo é o eixo do poder durante a década de 70, a fase genealógica, onde ele faz a análise dos procedimentos de governamentalidade, normatividade dos comportamentos e tecnologias do poder. E, finalmente o último, o eixo do sujeito durante a década de 80, onde ele faz a análise da pragmática do sujeito, das técnicas de si, das práticas de si, da estética existencial, da autonomia do sujeito.

Como historiador, influenciado pela *École des Annales*, ele foca seus estudos durante os primeiros três séculos da modernidade, os séculos XVI, XVII e XVIII, em suas análises do saber e do poder. Então ele sustenta a hipótese de que há estruturas discursivas de saber, epistemes, que prendem os sujeitos em determinados campos de saber tendo em vista o poder. Assim, temas como a razão de estado, a polícia,

---

<sup>16</sup> “Mas todos somos animais inferiores – falar e pensar são apenas novos instintos, menos seguros que os outros porque novos. E a frase do escolástico, tão justa em sua beleza, alarga-se, e digo, Deus é a alma do mundo (SOARES, §254)”

a governamentalidade, a vigilância, a punição etc, estão sustentados por epistemes que moldam a maneira de viver dos sujeitos.

A tese básica de Foucault concernente à crítica da racionalidade diz respeito ao nascimento das ciências humanas durante do XIX, em *Les paroles et les choses* (1962): as ciências humanas nascentes foram discursos de saber com vistas à dissecação e compreensão do homem e da sociedade com vistas a um projeto de controle e poder. As ciências humanas não foram inocentes formas de conhecimento mas formas de conhecimento com vistas ao controle do homem pelo próprio homem. Assim a racionalidade é mais uma vez posta em xeque e tem mais um golpe desferido contra ela.

## **H. A CRÍTICA WEBERIANA DA RACIONALIDADE**

Talvez quem mais explicitamente, claramente e logicamente dissertou sobre os problemas da racionalização foi Max Weber. Para Weber, a modernidade é um resultado sócio-histórico de racionalização. A racionalização é resultado da ciência e da técnica ocidentais. A racionalização ocidental tem a pretensão de trazer a felicidade aos homens. O que se nota, historicamente, é a gradativa racionalização em todos os aspectos da vida social, até atingir seu cume na modernidade, tendo a burocracia como exemplo. A racionalização gera o desencantamento do mundo. O real racionalizado se torna desencantado. Desencantamento do mundo significa o “desaparecimento do pressuposto de que o mundo possa ser pensado como um cosmo unificado de sentido (HUISMAN, p.1001).” Nada mais é mistério, tudo é passível de racionalização e conhecimento. O mundo se desencantou. O desencantamento gera nas almas um grande vazio que se tenta preencher de todas as maneiras.<sup>17</sup> Uma das maneiras de se preencher o vazio é substituindo a religião pela ciência, ou pelo militantismo.

A racionalização é a antítese do que realmente o Real e a vida são: irracionais, ou seja, não passíveis de conhecimento lógico exato, de compreensão total e de possibilidades de melhoramento. Porque a vida é

---

<sup>17</sup>Mais uma vez não posso deixar de citar o ajudante de guarda-livros lisboeta : “Ébrias de uma coisa incerta, a que chamaram 'positividade', essas gerações criticaram toda a moral, esquadrinharam todas as regras de viver; e, de tal choque de doutrinas, só ficou a certeza de nenhuma, e a dor de não haver esta certeza (SOARES, §175).”

incompreensível, e sendo a vida o Real, então este também é incompreensível por extensão. O real é incomensurável ao nosso entendimento. Há algo de mistério que nunca chegaremos a conhecer.

Já a racionalização do mundo é esta vontade de conhecer o mundo irracional, de racionalizá-lo, tornando-o cognoscível. Poderíamos, a título de comparação, fazer uma analogia com os conceitos de natureza e cultura. A natureza é incognoscível, a cultura cognoscível. A famosa passagem da natureza para a cultura, tão dissertada pela antropologia, se dá com a racionalização do real. A cultura é racionalizada e, portanto, a natureza se torna desencantada. Aquelas esferas “irracionais” – estética, ética e erótica – são também, na modernidade, racionalizadas, perdendo, assim, seu encanto.

Se cria, durante todo o século XIX, a partir da crítica à religião de Feuerbach em *Das Wesen des Christentum* (1839), que a religião não passava de uma forma de alienação do ser humano. Para Feuerbach o que funda a religião seria a essência transcendental da consciência humana, na qual Deus seria sua própria consciência coletiva, objetivada, ou seja, posta em algum objeto, no caso, Deus, ou seja alienada e assim o homem projetaria sua própria essência fora dele mesmo, alienar-se-ia, e começaria a representar sua relação consigo mesmo como uma relação fora dele, e o que Feuerbach chama de hipostatização. Por isso toda teologia é uma antropologia. Ou seja, todo discurso sobre Deus é um discurso sobre o próprio homem; seres superiores são somente reflexo da matéria. O ideal é reflexo do material. Feuerbach não nega o divino mas transfere-o para o homem. A transcendência é imanente. Desta maneira Feuerbach nega Deus para afirmar o homem. A libertação da alienação do homem só é possível com a negação da transcendência, ou melhor, com a imanentização da transcendência humana.

Porém, diferentemente de Feuerbach e da esquerda hegeliana, Weber não rechaça a religião como forma inferior de conhecimento, pois a religião seria uma das “antenas” da sensibilidade humana pela qual poder-se-ia estudar a própria sociedade. Por isso sua obra mais famosa, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1920), tem na religião o fenômeno social *par excellence* para explicar o real.

Em seus estudos sobre sociologia da religião, mais especificamente nos textos reunidos sob o nome de *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (1915-1919) nos mostra que as religiões não estão isentas do processo de racionalização que desencanta o mundo. Nestes

textos ele fala das religiões da Índia, China, do judaísmo e do protestantismo pós-luterano, argumentando que cada uma tem uma forma específica de racionalização. Na Índia há o racionalismo de fuga do mundo, na China há o racionalismo de acomodação ao mundo, no judaísmo o racionalismo de superação do mundo e no protestantismo pós-luterano o racionalismo de dominação do mundo. Cada qual com seus métodos específicos de salvação.

## **I. DEMOCRACIA E RACIONALIZAÇÃO**

Chegamos àquele ponto em que o atento leitor certamente perguntar-se-á: afinal, qual a ligação entre tudo isso e a Grécia arcaica? Qual a ligação entre o nascimento da democracia e a racionalização? Explanemos.

Temos a suspeita hipotética de que a democracia é efeito da racionalização. Essa suspeita advém de dois dados histórico. O primeiro, na França do século XVIII, onde o iluminismo francês, profundamente racional, desembocou na Revolução em 1789 e ela, por sua vez, desembocou na democracia contemporânea, no processo da criação dos Estado-nação durante o XIX. Assim, atesta-se a conexão entre racionalização e democracia neste caso moderno. O segundo dado histórico que nos oferece justificativa para sustentarmos nossa hipótese advém da Grécia do século VI a.C, onde o incipiente processo de racionalização, que desembocará na filosofia socrática no V, gera a democracia. Assim, nos dois casos exemplos, parece-nos plausível sustentar esta suspeita de que a democracia é fruto da racionalização.

Ao longo deste trabalho procuraremos demonstrar, através de um estudo histórico, como o nascimento da democracia durante o século VI a.C. estava intimamente ligado ao processo de construção de pensamento racional. Assim a democracia foi efeito da racionalização. Mas, afinal, o quê exatamente foi “racionalizado” naquela época? Foram condições “internas” e “externas”, como aqui chamamos. As condições internas racionalizadas foram a ética e a estética, a primeira nos cultos de mistério e a segunda na lírica e na tragédia. Elas são internas porque tem a ver com formas de consciência introjetadas que acabaram por desaguar na democracia. As condições externas foram, propriamente, a política, nas reformas sociais de três arcontes deste período.

Mas por que esta ligação entre racionalização e democracia é tão

estreita? Suspeitamos que a resposta seja muito simples: porque quanto mais as pessoas se crêem agentes livres de suas próprias vidas mais elas pensam por si mesmas. A crença de que se é um indivíduo autônomo conduz ao pensamento. Crer-se como indivíduo e como autônomo é imprescindível para rejeitar formas de governo que se propõem tutelantes e organizadoras. Por isso que, ao se fortalecer a noção de indivíduo e de autonomia dá-se livre acesso ao pensamento: as pessoas crêem serem livres de tutelas, de superiores, de organizações externas àquelas que elas mesmas desejam, pensam e fazem. E se elas assim crêem, e se a ação é consequência de crenças, então elas assim agem, autonomamente, ou se quisermos ser mais drásticos diríamos descontroladamente. A democracia parece ser o regime em que mais se possibilita a autonomia das pessoas porque possibilita ao pensamento racional. Porém sabemos que nem a autonomia, a racionalização ou a democracia são perfeitas porque contém o germe do isolamento, da insensibilidade e do populismo respectivamente.

Na Grécia do século VI a.C. tínhamos uma sociedade que começou a contestar a autoridade dos cultos olímpicos, notadamente divindades cultuadas pela aristocracia. Esta contestação se deu com a introdução em Atenas dos cultos de Mistério e, notadamente, das dionisiacas urbanas, que tinham uma versão estética, a lírica e a tragédia. Assim, a lírica e a tragédia, formas estéticas, criaram nos partícipes uma consciência profundamente democrática, porque racionalizadas. E, igualmente, as reformas sociais de Sólon, dos pisistrátidas e de Clístenes, formas políticas, igualmente foram reflexos da racionalização. Assim, em 508, sob Clístenes, nasce oficialmente a democracia, sob o nome de isonomia, em Atenas.

A democracia nasceu, no final do século VI a.C. após um longo período de preparação de uma consciência democrática no povo, através da contestação da figura do herói pelas tragédias, através da valorização do indivíduo pela lírica, através da promoção do culto a Dioniso por Pisístrato, através da reorganização do território ático por Clístenes, através da inserção da ideia de justiça por Sólon. Estes elementos configuraram uma racionalização, e como vimos acima, uma racionalização se caracteriza basicamente por ser teleológica e econômica. A democracia funciona em termos teleológicos e econômicos porque ela visa a uma finalidade futura da forma mais concisa, breve e “econômica” possível.

Ademais, na democracia todos tem direito ao *logos*, ou seja, à palavra. Donald Schüler (p.16) diz-nos que “é o livre exercício da palavra, esteio da democracia”. De fato durante o século VI o povo cada vez mais vai se familiarizando com a palavra e os discursos em um ambiente em que surgem as primeiras escrituras sagradas com o orfismo, onde a escrita grega se reorganiza e onde aparecem os primeiros textos escritos na tragédia, esta foi uma das primeiras manifestações escritas num mundo de tradição oral e por isso “a escrita da tragédia transformou em abstração o conhecimento concreto da poesia oral (KERCKHOVE, p.26).”

Foi esta estreita ligação entre a palavra (*logos* enquanto expressão da racionalização) e a democracia que motivou toda a reação sofisticada e a contra-reação platônica no século posterior. Diz-nos Rogue (2005, p.22) que a pressuposição de que o “saber falar é suficiente para todo saber é a raiz da pretensão democrática.” O reacionarismo platônico contra a democracia é seu reacionarismo contra esta premissa básica de toda a democracia grega, a de que todos tem direito à palavra. Platão “rejeita a pretensão democrática de fazer do *logos* um tesouro universal (ROGUE, 2005, p.24).”

Entende-se assim porque a filosofia platônica foi uma reação contra: na estética, a tragédia; na política, a democracia; na epistemologia, o relativismo; e na ontologia, a multiplicidade. Os quatro grandes inimigos de Platão estavam intimamente relacionados. O pano de fundo era a questão: “quem tem direito ao *logos*?” Em uma sociedade democrática, onde todos tem a possibilidade de pensar e falar, é natural que desta pretensão decorra uma forma estética, política, epistemológica e ontológica específicas que justifiquem a ideia de que todos tem direito ao *logos*. Como um aristocrata, Platão defende a aristocracia sobre a democracia, o absoluto sobre o relativo, a unicidade sobre a multiplicidade, o rei-filósofo esclarecido sobre a massa palrateira e pseudo-letrada. Pensar e falar, atividades profundamente racionais, em uma democracia, estão à disposição de todos. São elas, enquanto racionalização, que moldaram as consciências gregas durante o século VI a.C e gestaram a democracia.

Precisaríamos muito mais do que poucas linhas de uma introdução para fazer um trabalho filosófico de peso para justificar esta intrínseca relação entre racionalização e democracia. Queríamos tão somente pontuar o fato de que estes termos tem conexão e que são

notados no nascimento da democracia grega já durante o século VI a.C. Pensamos, no entanto, que conseguimos, em termos gerais, apresentar a ideia de que a democracia decorre da racionalidade. Ao longo do trabalho mostraremos historicamente como esta relação se deu, primeiramente surgindo de um culto religioso, depois transmutando-se em tragédia e, então, em reformas sociais que culminam na democracia.

## **J. PONTOS SALIENTES**

Cabe-nos, agora, arrematarmos esta introdução com alguns pontos de caráter metodológico, tais como a justificação do tema, metodologia, bibliografia, tradução etc.

Trajano Vieira, na introdução ao clássico de Vernant e Naquet (2008, p.XVII) sugere que o objetivo de Vernant era “investigar através das obras [tragédias] a ligação que une esta forma mental àquela estrutura social.” Nosso objetivo é similar, no entanto não tendo como objeto ainda as tragédias; pretendemos, de fato, investigar como dadas estruturas éticas internas aos sujeitos contribuíram e desagüaram no fenômeno da democracia grega durante do século VI. Ou seja, como formas de pensar, agir, sentir e comportar surtiram efeito em formas de se organizar socialmente e politicamente. Estas formas subjetivas, chamamo-as de internas, se classificam na ética e na estética. É a ética e a estética que produzem estas formas de sentir, pensar, agir e comportar. É uma completa inversão do que uma historiografia tradicional faria: partiria de formas e estruturas sociais para, a partir daí, inferir formas e estruturas comportamentais. Mas penso que, na realidade, se dê justamente o contrário: são estruturas mentais e éticas que criam estruturas políticas e sociais. Na verdade um projeto ainda estruturalista, sem dúvida.

Portanto, tendo este pressuposto metodológico como mote, o que pretende-se mostrar durante este trabalho é como o gradativo processo de racionalização da vida já se antevia no século VI a.C., na religiosidade, na lírica e na política, e a democracia foi uma consequência deste gradativo processo.

Também quanto à nossa bibliografia. Nossas principais fontes de consultas foram artigos acadêmicos internacionais anglófonos e francófonos. Os artigos tiveram primazia sobre os livros por quatro razões: brevidade, concisão, especificidade e pluralidade. Estas são as



quatro vantagens dos artigos sobre os livros. Os artigos são mais breves que os livros, portanto mais diretos e concisos, tendo uma capacidade de síntese maior e melhor que os livros. Ademais eles são mais específicos, abordando minuciosamente detalhes que um livro, por vezes, deixaria de lado. Por fim, eles são plurais, vários artigos conseguem em poucas páginas abordar muito mais temas específicos do um único livro. Estas são as razões pelas quais optamos como fonte principal pelos artigos.

Ainda quanto às nossas traduções. Dado que nossa bibliografia é constituída majoritariamente em língua estrangeira nos deparamos com o problema da tradução: traduzir as citações ou não traduzi-las? Optamos em traduzir todas as citações porque isto facilitará certamente a leitura do texto e não gerará dubiedade de interpretação para o leitor. Visto que o mote dos tradutores – “toda tradução já é uma interpretação” – parece-nos verdadeiro, então preferimos, ao traduzir, fornecer nossa interpretação anexada.

Por fim, faz-se mister justificar a escolha de tal tema. Esta escolha tem uma justificativa teórica e outra pessoal. Primeiramente, o tema da racionalização, a crítica da racionalização, da lógica, da racionalidade, da razão, da técnica, da ciência etc., é uma constante no pensamento do século XX, portanto é um tema atual. Não houve filósofo que não se deparasse com os limites da razão em dado ponto de suas reflexões. Este é um problema não só epistemológico como também existencial. Creio que esta tem sido a situação atual do autor: a percepção – ou melhor, para se usar de um léxico spinozano, a intuição (forma superior de conhecimento segundo o mesmo) – de que a *volonté de savoir* tem limites, de que predicar o mundo é desmistificá-lo, de que pensar é duvidar, e que a dúvida é uma ameaça à ordem ontológica da vida.

Assim, nestes tempos sombrios, gostaríamos de terminar esta introdução asserindo a mesma coisa que Pascal, para quem Deus estava acima dos malabarismos lógico-proposicionais racionais dos pobres indigentes filósofos e cientistas de seu tempo:

O último passo dado pela razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam; bem fraca é ela senão chega a perceber isso. Se as coisas naturais a ultrapassam, que dizer das sobrenaturais? (PASCAL, §243).



## **I. CONDIÇÕES INTERNAS**



## 1. ÉTICA: RELIGIOSIDADE E RACIONALIZAÇÃO

É durante o século VI a.C. que muitas transformações sociais, políticas, econômicas e religiosas ocorrem na Grécia. No campo da religião uma das transformações é a gradativa substituição das religiões aristocráticas homéricas que veneravam os heróis e tinham na *arete* seu código moral pelas religiões populares ctônicas em suas mais variadas roupagens, como o orfismo, as religiões de mistério e o culto a Dioniso. Esta mudança na religiosidade grega caminha *pari passu* com as mudanças sociais e políticas. Assim neste capítulo pretende-se relacionar estes dois campos distintos com vistas à compreensão do “milagre grego” da passagem do *mythos* ao *logos*.

Comparado ao judaísmo, o processo de racionalização na religião grega foi tardio. Esta racionalização, no caso judeu, se mostrou na gradativa concepção de uma divindade invisível, una e desantropomorfizada em torno da qual um povo e um único território se reuniam. A noção de unidade divina é o caso mais explícito da racionalização religiosa: um só deus, um só povo, um só território, uma só fé. Caso completamente contrário ocorreu na Grécia: vários deuses, vários povos, vários territórios, várias crenças. O pluralismo grego tardou o nascimento da racionalização grega, que, na crítica tradicional, teria começado somente com Heródoto, ao tentar fazer uma filosofia da história, motivado pela fragmentação de opiniões na democracia.

É impossível falar do mundo antigo e não falar de religião; principalmente em uma perspectiva weberiana, onde, para usar um vocabulário marxista, a superestrutura também age sobre a infraestrutura. Assim, nesta perspectiva, a política e a religião, como manifestações culturais, e portanto superestruturais, tem incidência sobre a matéria. A política e a religião na antiguidade se imbricavam completamente. Como diz Sourvinou-Inwood (p.295):

a *polis* proveu uma moldura fundamental na qual a religião grega operou. Cada *polis* era um sistema religioso que formava parte de um sistema mundo-da-*polis* mais complexo, interagindo com os sistemas religiosos de outras *poleis* e com a dimensão religiosa Panelênica.

Esta relação entre política e religião na verdade se deu durante toda a história, até seu primeiro crítico explícito escrever o *Tractatus*

*theologico-politicus*, Benedictus Spinoza, no XVII. Durante o XVIII tal relação é posta em cheque e vem à cabo em 1789 como bem sabido. Assim “toda a existência civil dos helenos e as relações recíprocas das várias cidades-estados gregas eram fundadas quase por inteiro sobre a religião (NESTLÈ, 1973, p.54).”

Portanto na Grécia arcaica do século VI a.C., a religião estava completamente penetrada em todos os aspectos da vida política e econômica, sendo muito difícil separar uma da outra. Mesmo dentro da religião grega havia uma pluralidade imensa de práticas religiosas. Na verdade é até mesmo difícil, se não impossível, falar em uma “religião grega”. O que havia eram múltiplos cultos em torno de forças naturais divinizadas, simbolizadas e, posteriormente, antropomorfizadas – uma “rede de sistemas religiosos a interagir um com o outro (SOURVINOU-INWOOD, p.300)” – que eram o cerne da moral grega e se extravazavam para todos os campos da vida: sexualidade, política, cosmologia etc. Mas, a título de simplificação, seguimos a classificação de Nestlè (p.57), que elenca três tipos básicos de devoções gregas durante o medievo grego que se imbricam e relacionam-se mutuamente, a saber, cultural, mística e racional.

O século VI é o século da formação da burguesia nobiliar grega, do nascimento das *poleis*, da lírica arcaica, da emergência da subjetividade, da expansão marítima, do aumento demográfico, das colônias gregas na Ásia menor, das reformas de Sólon, dos pisistrátidas e de Clístenes. Todas estas mudanças no campo político se refletem na religiosidade grega como passaremos a ver nas próximas linhas.

Na religiosidade grega tínhamos a veneração das divindades nas forças naturais mesmas. Antes animais, árvores e pedras eram venerados. Agora temos uma mudança: eles são venerados somente como símbolos das divindades próprias. É o caminho em direção à simbolização das deidades: a quercia é símbolo de Zeus, o loureiro de Apolo, o pinus de Poseidon, a vaca de Era, a coruja de Atenas, a videira de Dioniso, a urso de Artemis etc. Houve uma associação entre as forças naturais e as divindades por seus símbolos míticos.

Ademais ao processo de simbolização houve o processo de antropomorfização das deidades, quando os deuses assumiram forma humana junto ao seu animal ou vegetal arquetípico. As imagens antropomorfizadas das divindades só surgiram a partir da metade do século VII. A ingenuidade grega na crença em deuses

antropomorfizados, que assumiam forma humana, é bem documentada na epopeia. Para o grego os deuses eram próximos aos homens porque para ele “toda a natureza era efeito e manifestação (NESTLÈ, p.60).” Esta ingenuidade é atestada no famoso caso de Pisístrato e seu disfarce de Atenas.<sup>18</sup> Vários cultos mostram que os deuses tomavam forma humana, como o próprio culto a Dioniso: o deus literalmente tomava a pessoa e a tornava divina, o que os gregos chamavam de *entheosiasmos*, ter o deus dentro de si. Esta crença ingênua na manifestação dos deuses na natureza se atesta também pela constante tentativa de prever acontecimentos, de aconselhar-se e interpretar sonhos e sinais da natureza pela prática da adivinhação pelos famosos oráculos de Delfo e Apolo.

Como dito, havia três espécies de religiosidades gregas. Estas três classes de religiosidades são expressões de basicamente duas classes de cultos antitéticos mutuamente. Os cultos ctônicos e os cultos olímpicos. Alguns helenistas, seguindo Nietzsche, os chamariam de dionisiacos e apolíneos, porém tal classificação deixa a desejar em vários quesitos. Os primeiros rementiam à terra, à Gaia, às forças anímicas e subterrâneas do cosmos. À esta classe juntavam-se Deméter, Dionísio, Perséfone, Hades, Górgonas, Mormo, Lâmia, Empusa, Efialtes, Eumênides etc., eram deuses populares, por assim dizer, democráticos. Os segundos rementendo à ordem, aos deuses da segunda geração dos Titãs e aos heróis. Assim a antiga religião popular dos cultos ctônicos se misturava com a antiga religião homérica aristocrática olímpica.

## A. OS MISTICISMOS ARCAICOS

A racionalização da religiosidade grega na mística foi, durante o decorrer do século VI, talvez o ponto mais importante que contribuiu para a emergência da democracia neste mesmo século. Assim temos que a ética, expressa na religiosidade grega, foi determinante na construção e consolidação das reformas de cunho democrático durante o período arcaico. A ética implícita na religiosidade grega deu o elemento moral e cívico de coesão social necessário para que a democracia emergisse. Mas não foram toda as expressões cúlticas gregas que proporcionaram uma moral democrática, mas, aqui, saliento duas, que foram determinantes, a saber, o misticismo dos Mistérios de Elêusis, em suas

---

<sup>18</sup>Cf. pg. 51 *hic*.

variantes órficas e dionisiacas.

De fato, quando falamos em misticismo grego, falamos nos Mistérios de Elêusis, cujo principal objetivo a união do devoto à divindade; o orfismo e os cultos dionisiacos pertenciam a esta categoria<sup>19</sup>. Estes cultos de mistério consistiam de segredos reservados somente à iniciados, em rituais característicos e diferentes dos rituais das religiões públicas e, principalmente em uma ética própria. Em geral costuma-se remontar suas origens à Trácia. Eliade (p.28) afirma que “segundo a tradição os primeiros habitantes de Elêusis eram trácios” e mesmo Heródoto (Hist. V,4), apesar de não explicitar que se refere aos Mistérios, afirma que os trácios tinham o costume de chorar o neonato e rir o falecido, mostrando uma valorização da morte (ou ao menos uma maneira mais leve de encará-la) típica dos Mistérios.<sup>20</sup>

O misticismo grego surgiu do temor em espíritos nefastos que perambulam o mundo. Tal crença foi difundida pelo cultos de tradição ctônica, portanto populares, e gerou rituais de purificação para a impureza, que consistia no contato com a morte, com o nascimento e com a doença (VIAL, p.247), bem como o sentimento de culpa; assim nascem os sacerdotes purificadores, ditos baquides para os homens e sibilas para as mulheres (NESTLÉ, p.55). A religiosidade mística nasce com este temor da impureza e da crença em demônios.<sup>21</sup> Os ritos de purificação que temos registros eram uma “defesa ritual contra as

<sup>19</sup>*Na verdade o próprio orfismo é derivado posterior dos cultos dionisiacos (ELIADE, p.352).*

<sup>20</sup>*“Os gregos chamam de mistérios os cultos oficiais que comportam, além de uma cerimônia pública, ritos secretos, com uma revelação; o fiel, que por escolha pessoal, é introduzido no culto é um mýstes. [...] O primeiro grau do que os modernos chamam de 'iniciação' é designado em grego pela palavra teleté, que significa 'realização': os mistérios nada tem a ver com as iniciações dos ritos de passagem. São ritos e revelações que devem assegurar ao mýstes a felicidade após a morte. O segundo grau é o epoptismo, a 'contemplação' (VIAL, p.261).”*

<sup>21</sup>*Estes rituais de purificação, chamados apotropáicos, eram, de fato, exorcismos motivados pela crença nos miásmas, ou seja, mácula, contaminação, impureza. Além destas máculas causadas pelos itens já elencados, havia a mais grave das máculas, causada pelo homicídio parental, que será um dos grandes temas das tragédias. No entanto a “noção de uma mácula moral surgiu [somente] nas tragédias do final do século V (VIAL, p.248).”*



funestas consequências que os demônios ofendidos pela contaminação poderiam fazer recair sobre os autores (NESTLÈ, p.75).” Como práticas externas acabam por ser interiorizadas pelo hábito, estas práticas de impureza e purificação também foram interiorizadas e o valor dos sacrifícios e purificações deslocou-se da pura prática para o campo interior:

A prescrição da pureza exterior se interiorizou na exigência de um sentimento puro e pio, assim também a ideia desta contaminação ritual parece ser gradualmente evoluida (NESTLÈ, p.75).

Os mistérios de Elêusis eram a principal e mais famosa manifestação do misticismo grego, e estavam relacionados ao mito do rapto de Perséfone por Hades de sua mãe Deméter, deusa da agricultura e fertilidade. O primeiro registro deste mito se encontra nos Hinos Homéricos, no Hino à Deméter (2,13), cerca de 650 a.C. A preparação se dava nos meses de Fevereiro e a iniciação em Setembro. O iniciado devia jejuar e banhar-se ao mar. Um dos rituais era o *gephurismoí*, onde mascarados atravessavam a ponte do Rio Cefiso e insultavam os cidadãos importantes da *polis* (ELIADE, p.281), o que, mais uma vez, mostra o caráter de religiosidade plebéia dos mistérios.

Os mistérios trabalhavam com os dualismos da noite e dia, inverno e primavera, frio e quente, trevas e luz, fertilidade e infertilidade. O ponto principal do culto consistia na “cesta mística”, uma imitação do colo materno e o pronunciamento das palavras “entro no colo da rainha subterrânea” claramente indicando o simbolismo do renascimento das trevas à luz e, de modo prático, uma mudança no comportamento cotidiano. Portanto os mistérios tinham um caráter ético (NESTLÈ, p.78). O neófito deveria se comportar de modo virtuoso, respeitando os deuses, os pais e os animais com vistas à salvação num outro mundo. Platão, com seu característico rigor ético, faz notar que nem todo purificado era necessariamente um iluminado, dando a entender que já durante o V havia um abuso mágico dos mistérios.

É também no século VI que surge a grande virada mística grega, o orfismo, também vindo da Trácia. O orfismo não têm templos, sacerdotes ou altares mas tem o que o distinguiu de todos os outros cultos gregos: escrituras sagradas. Isso levou o orfismo a ser um culto com alto caráter de racionalização que buscava formular uma explicação sobre a vida, a morte, a alma, os deuses, a natureza e, assim, se

caracterizar como “a primeira religião da salvação em solo grego (NESTLÉ, p.80).”

Como os Mistérios, o objetivo do orfismo era o *entheosiasmos*, ter deus dentro de si, para libertar-se do corpo e elevar a alma. Por isso os ritos apotropáicos e a teoria da metempsicose. Algumas profissões específicas ajudariam o homem nesta tarefa: médico, profeta, músico ou governante. O orfismo, como as outras religiões de mistério, dualiza o mundo em corpo e alma, luz e trevas, bem e mal, puro e impuro, o que é uma “completa reversão da visão grega da vida (NESTLÉ, p.81).” O corpo era pertencente às forças ctônicas e a alma às forças olímpicas, portanto ascendente, mais leve que aquele. O orfismo foi tão popular que já um século após sua introdução na Magna Grécia ele aparece em Eurípides nos versos “quem sabe pois se a vida não seja um morrer, e se o que dizemos morrer não se chame vida?”

A cosmologia básica do orfismo consistia em crer que havia um Uno que se dividia numa multiplicidade de seres e que, assim as diferenças são somente aparentes, pois em essência toda a natureza é igual. Com o misticismo grego percebemos claramente a racionalização da religiosidade grega que contribuirá para a democracia.

Esse é o terreno sobre o qual começam a desenvolver os germes dos valores ético-religiosos dos gregos, que superam a validade condicionada no tempo para elevarem-se a um significado humano universal (NESTLÉ, p.57).

O misticismo da religiosidade grega logo foi englobado pelas outras religiosidades estabelecidas. Essa rápida aceitação se deu graças ao caráter popularesco de sua ética. Como os Mistérios tiveram rápida disseminação pela Magna Grécia devido à sua ética soteriológica democrática eles foram uma grande arma política nas mãos do tirano populista Pisístrato, que não tardou em financiar suas festividades. Devemos notar, ainda, que apesar de seu caráter notadamente popular, os Mistérios não se opunham antiteticamente aos cultos olímpicos, mas o complementavam:

Os mistérios eleusinos, após Pisístrato [foram] um sistema religioso que completava a religião olímpica e os cultos públicos, sem com isso se opor às instituições religiosas tradicionais da cidade. A principal contribuição de Elêusis era de ordem soteriológica, e é por essa razão que os

mistérios foram aceitos e não tardaram a ser patrocinados por Atenas (ELIADE, p.285).

Sentimo-nos impelidos, visto o que foi asserido até o momento, em justificar a tese principal deste capítulo, a saber, a de que a racionalização da religiosidade grega nos cultos de mistérios, principalmente os cultos dionisiacos em sua forma urbana transmutada em espetáculo teatral trágico, foi de suma relevância para a emergência e estabilização da democracia. Em suma: porque os cultos de mistérios foram um forma racionalizada da religiosidade e não o oposto, uma antítese contra a racionalização da religiosidade grega. A explicação se dá como segue.

Os cultos de mistério, introduções trácias, buscavam já se constituir como expressões religiosas populares alternativas tentando formular respostas para problemas éticos, cosmológicos e soteriológicos já emergentes no VI nas camadas pobres. Sobre os participantes destes cultos sabemos muito pouco, em verdade: eram basicamente constituídos de mulheres e escravos (ELIADE, p.281), evidenciando-se o caráter de religiosidade dos “excluídos”, onde encontravam um alívio do mundo da moral aristocrática e predominantemente masculina bélica grega. Mas poderíamos supor, ademais, que, como os cultos iniciaram nas regiões rurais e que, os agricultores do século VI sofriam com grandes problemas de dívidas, os *hektémoroi* fossem seus partícipes onde buscavam amenizar, por meio dos cultos de mistérios, seu sofrimento em uma nova ética, cosmologia e soteriologia proposta pelos cultos.

Precisamente esta era a racionalização nos mistérios: a formulação dos *entheousiasmós*, a possibilidade de êxtase divino e explicações místicas como formulações racionais para uma religião aristocrática que não mais respondia aos anseios de seu tempo. Os cultos de mistérios estariam, assim, para a religiosidade grega antiga como o cristianismo para o judaísmo. Este propunha a lei, aquele a libertação. Não foi difícil, destarte, que os cultos de mistérios racionalizassem a religiosidade grega comum, infiltrando elementos explicativos alienígenas na mesma, simbolizando as forças divinas e antropomorfizando as forças naturais.

## B. OS CULTOS DIONISIÁCOS<sup>22</sup>

Outra manifestação religiosa grega derivada dos Mistérios,<sup>23</sup> com caráter popular, mas notadamente diversa do orfismo, que contribuiu para a consolidação da democracia no século VI, foram os cultos a Dioniso. A tese central aqui, segue a anterior: a ética das religiosidades de mistério, em especial os cultos dionisiacos em sua versão estética, a tragédia, influenciaram na constituição e consolidação da democracia grega proporcionando o fundo moral necessário para a devida coesão social de um território fragmentado como a Grécia.<sup>24</sup> Contudo os cultos a Dioniso tem papel mais importante que o orfismo e os Mistérios porque desenvolveram-se em uma versão estética, a Tragédia grega<sup>25</sup>, que punha o grande modelo ético aristocrático homérico, o herói, em xeque. O cultos a Dioniso, assim, amalgamados na Tragédia, acabaram por ser uma forma estética educacional para a consolidação da democracia.<sup>26</sup>

---

<sup>22</sup>*Optou-se pelo uso do plural, pois, como é bem característico das religiosidades gregas, não havia uma só versão do Mito e do Rito, mas sim uma pluralidade, todas igualmente válidas e com estatuto igualmente considerado pelos gregos. Portanto não há erro no uso do plural. Esta pluralidade de versões dos cultos se mostra nos vários nomes do deus : Dioniso, Zagreu, Iaco, Baco, Sabázio. Heráclito (Frag.15) nos informa, inclusive, que Hades e Dioniso “são um único e mesmo deus.” Havia ainda na Ática as dionisiacas urbanas e rurais, aquelas derivadas destas. Quanto às primeiras, o “deus dessa festa é o Dioniso Eleutério, levado a Atenas da cidade de Eleuterias, na fronteira ático-beócia (LESKY, 2010, p. 76).”*

<sup>23</sup>*Apesar de muitas discordância entre eruditos, asserimos que, de fato, os cultos a Dioniso tinham caráter de Mistério (ELIADE, p.349). Apesar de diverso da religiosidade mística (como os ritos de orgiasmós) os cultos a Dioniso contém todas as características de uma religiosidade grega de mistérios : segredos, ritos iniciatórios, ritos apotropaicos, ritos soteriológicos, caráter popularesco e, principalmente, uma ética implícita que, esta sim peculiaridade sua, desenbocou em forma estética na Tragédia.*

<sup>24</sup>*Lesky (2010, p.80), apesar de um certo exagero helenófilo, confirma-nos: “Quão central era essa arte trágica na vida da nação; isso só era possível numa comunidade que não conhecia a diferença entre povo e ilustrados.”*

<sup>25</sup>*Além da Tragédia, o Ditirambo e o Drama satírico também são derivados estéticos dos cultos dionisiacos (ELIADE, p.352).*

<sup>26</sup>*O culto dionisiaco específico que desenbocou na Tragédia foram as dionisiacas urbanas fomentadas por Pisístrato e representadas no teatro de*

Durante o VI, quando a democracia nasce e as camadas populares vão ganhando visibilidade na *ekklesia*, a antiga religião rural e o culto das forças ctônicas reaparece também. Assim o conflito entre democracia e aristocracia no VI é também o conflito entre uma ética advinda dos cultos ctônicos e uma ética dos cultos olímpicos e heróicos. A racionalização em curso na religião grega se estendeu para o campo político, produzindo, assim, a vitória da democracia em 508. A democracia e os cultos ctônicos populares emergentes no VI culminam na racionalização filosófica no V.

Uma importante devoção nesta classe dos cultos ctônicos e de cultos órficos de mistério, era o culto à Dioniso, que, como todas as religiosidades de mistério gregas, nasce na Trácia<sup>27</sup> e chega à Magna Grécia no século VI fomentado por Pisístrato<sup>28</sup>. O culto à Dionísio exigia uma total dedicação, não somente exterior, mas acima de tudo interior. Por ter um caráter não somente de ritualística externa mas

---

*Dioniso na “encosta sul da Acrópole (LESKY, 2010, p.76)” e perto do Templo de Eleutério.*

<sup>27</sup> “Desde Erwin Rónce, a maioria dos estudiosos vê em Dioniso um deus trácio introduzido na Grécia diretamente da Trácia ou da Frígia. Walter Otto, contudo, insistiu no caráter arcaico e pan-helênico desse deus, e o fato de que seu nome – di-wo-nu-jo – se encontra numa inscrição micênica (ELIADE, p.339).”

<sup>28</sup> O culto a Dioniso é fomentado pelo tirano Pisístrato. O tirano era essencialmente um populista, estava ao lado do povo e contra a aristocracia. Heródoto (V, 92,6) diz que a sanha do tirano é essencialmente a igualdade: “cortar todas as espigas maiores que as outras.” Glotz (p.92) resume magistralmente qual era, de fato, o objetivo do tirano: “reduzir os poderes da aristocracia e exaltar os humildes.” Por isso, na tipologia política platônica à democracia não é reservado um bom lugar, pois o intervalo entre a democracia e o populismo é curto. O povo, no baixo medievo grego, cultuava deuses locais ctônicos, sendo um deles, Dioniso (lembramos que, como Cristo, ele desceu ao Hades e ressuscitou, segundo o Hino Homérico LIII). A aristocracia cultuava deuses com caráter universal, os deuses olímpicos. Para agradar o povo Pisístrato promove os cultos ctônicos populares, sendo o principal o culto a Dioniso, construindo um templo e instituindo o festival da Grande Dionísia, onde, em 535, foi encenado a primeira tragédia, tendo como vencedor Thespis (SHEPPARD, p.3). Assim nasce oficialmente o culto a Dioniso e a Tragédia grega: sob os auspícios do populismo tirânico (cf.: GLOTZ, p.93). Assim não foi difícil, mais tarde, ele ser um elemento de coesão social na democracia.

também interna ele cria uma extensa gama de preceitos éticos que surtirão influência sobre os cultos à Apolo e os mistérios de Elêusis também e, acima de tudo, para a consolidação da democracia. Assim o culto à Dionísio teve um papel importante não só para o campo estético como para o campo político. Como um culto popular ctônico ele foi um importante elemento de coesão social democrática contra os cultos olímpicos aristocráticos que valorizavam a ética do herói.

Nossa principal fonte de informações sobre seus cultos estão conservadas nas *Bacantes* de Eurípedes, cuja principal lição, segundo o próprio Eliade (p.344) é a de que “não se deve rejeitar um deus apenas porque é considerado novo.” Se ele está certo na extração da *lectio* euripidiana então, de fato, a Tragédia, enquanto derivada dos cultos, foi um projeto ético pedagógico democrático.<sup>29</sup> Assim temos que a ética dos cultos a Dioniso assumidos em forma estética na Tragédia, foram de suma importância para a consolidação da democracia no século VI<sup>30</sup> porque “desde seu início a tragédia foi estabelecida como culto e

---

<sup>29</sup>A tragédia era parte de um projeto pedagógico político democrático, pois criava as emoções democráticas propícias ao povo. Isso foi bem percebido tanto por Platão, Aristóteles e Nietzsche. Os dois principais críticos da Tragédia na antiguidade nos forneceram a principal interpretação da Tragédia, ambas de cunho ético-pedagógico-político. As emoções suscitadas por ela na platéia podem ser boas do ponto de vista político, ou não. O que importa são os efeitos emocionais nas pessoas e suas reações políticas. Para Platão a Tragédia não é boa porque suscita medo e compaixão demais, o que não é bom para formar bons cidadãos e uma cidade ordenada. Para Aristóteles a Tragédia pode “drenar um excesso de emoções debilitantes [...] fornecendo, assim, uma espécie de terapia pública àqueles cidadãos que correm o risco de apresentar instabilidade emocional (EAGLETON, p.218).” Em resumo, na antiguidade, a tragédia (e por extensão toda a arte) é vista como “um instrumento de regulação de sentimentos sociais (EAGLETON, p.218).” O aedo rapsodo, cantante dos mitos, assim, tem um papel pedagógico importante na antiguidade grega, pois é o grande educador grego.

<sup>30</sup>Esta relação entre os mistérios eleusinos, as dionisiacas urbanas e a tragédia é instigada ainda mais pelo fato de que Ésquilo provinha de Elêusis e, provavelmente, teve algum contato com tais cultos. Poderíamos, portanto, justificadamente conjecturar que a tragédia, ao menos esquiliana, contém elementos éticos eleusinos ; o que comprovaria, ainda mais, nossa tese de que os cultos de mistério proporcionaram uma ética democrática para a Ática. (Cf. : LESKY, 2010, p.97).

instituição do povo (VOEGELIN, p.324).”

Dioniso era uma divindade que suscitava muitas desconfianças, resistências e perseguição por parte da aristocracia grega porque sua “experiência religiosa punha em risco todo um estilo de vida e um universo de valores (ELIADE, p.340)”, justamente os valores aristocráticos em questão no século VI. Ele era uma ameaça à ordem cósmica instaurada na guerra de Zeus contra os Titãs, ainda que ele tenha nascido de uma gestação na coxa de seu próprio pai com a mortal Sêmele.<sup>31</sup> Seu perigo reside justamente em ser filho de uma mortal, estar relacionado “com a totalidade da vida (ELIADE, p.340)”, em seu culto ser um contraponto festivo ao “triste mundo dos mortos homérico (ELIADE, p.342)” e nos episódios de *manía*, *sparagmós*, *entheousiasmós*, omofagias e falofórias de seus adeptos.<sup>32</sup> Esta desconfiança aos cultos dionisiacos se fundava nos preconceitos éticos aristocráticos, visto que o deus, além de ser estrangeiro, era popular, orgiástico e desordeiro;<sup>33</sup> em suma, visto pelos aristocratas como a divindade própria da plebe democrática.<sup>34</sup> Todas estas características dos

---

<sup>31</sup>Muitos mitos que narram as disputas entre Dioniso, Penteu e Licurgo, por exemplo, são elaborações narrativas orais destes conflitos entre o deus e forças aristocráticas e são precisamente o embrião narrativo das tragédias todas : um herói com um código moral aristocrata e a inexorabilidade divina. (cf. : LESKY, 2010, p.77)

<sup>32</sup>O problema de tais êxtases não era, em verdade, as crises psicopáticas, mas “o fato de que elas eram valorizadas como experiência religiosa (ELIADE, p.346).”

<sup>33</sup>No texto de Pseudo-Xenofonte (Const. Athen. 1.5) a mentalidade que cria e opõe democracia à aristocracia como o conflito entre desordem/pobreza/boa moral e ordem/riqueza/má moral desvela-se na seguinte passagem exemplar: “Em qualquer parte do mundo, a classe alta opõe-se à democracia. Nas camadas superiores há pouca desordem e injustiça e existe a preocupação com a preservação da boa moral, enquanto que entre o povo reina a ignorância, a desordem e a perversidade; a pobreza faz com que se cometa atos censuráveis, sendo a falta de educação e a ignorância de alguns o resultado da falta de dinheiro.”

<sup>34</sup>Nietzsche (GD §109) diz que “Os mistérios dionisiacos são simplesmente os mistérios da sexualidade [...] o símbolo sexual era para os gregos o símbolo venerável como tal, o intrínseco sentido de toda a piedade antiga.” Se levamos em consideração este detalhe, de que as dionisiacas eram cultos à sexualidade e também a informação, tratada mais adiante, de que os conflitos entre a

cultos dionisíacos tem como elemento básico “a transformação (LESKY, 2010, p.74).” Se tomamos justamente a estabilidade como elemento básico da aristocracia, então, em contraposição, a transformação seria o elemento básico da democracia. Explica-se, assim, através de um método analítico-estrutural, porque o conflito entre aristocracia e democracia, no medievo grego, era o conflito entre estabilidade e transformação.

Entende-se assim por que a tragédia grega, originária nos cultos dionisíacos, contestou a figura do herói (D'AMBROS, p.118). O herói era o modelo da aristocracia, inacessível modelo moral para o povo. O culto à Dioniso, popular e democrático em sua essência, contribuiu para a contestação do modelo aristocrático do herói homérico e, assim, desestabilizou a aristocracia e estabilizou a democracia. Sem o culto à Dioniso em forma de tragédia a democracia não teria tido um fundamento ético-religioso profundo, e assim não subsistiria por muito tempo. Assim o culto a Dioniso, fonte da Tragédia, enquanto culto popular, criou uma predisposição democrática nos expectadores ao contestar o herói. Portanto a Tragédia, derivada do culto, fora um sustentáculo democrático.<sup>35</sup>

---

*aristocracia e democracia eram conflitos entre as velhas unidades gentílicas e as novas (deme), então a oposição entre aristocracia e democracia fica mais instigante, pois conjectura-se que um culto popular que promovesse a sexualidade geraria mais filhos nos partícipes, aumentando o problema de densidade demográfica nas zonas urbanas do VI e fazendo, assim, com que o poder aristocrático fosse cada vez mais obliterado.*

<sup>35</sup>*Nietzsche, apesar de todo seu aristocratismo, diz explicitamente que “a tragédia sempre teve um profundo senso democrático, como se ela saltasse do próprio povo (KGW 2,3,17).” E, de fato, a tragédia, como afirmamos, foi um projeto político pedagógico democrático instaurado durante os populecos pistrítidas. Porém a opinião de que a tragédia grega fora um sustentáculo democrático e não um empecilho, não é a recorrente. A história e a crítica sempre tem associado a tragédia grega à ética aristocrática. Isso porque a tragédia não trata de banalidades e seus personagens centrais não são pessoas do povo, mas geralmente figuras públicas de liderança, da alta classe grega, os pentakosiommedimnoi. George Steiner (p.241) diz claramente que “não há nada democrático na visão da tragédia.” Para Hegel a compaixão trágica “não é instigada por maltrapilhos e vagabundos.” Para Adorno a tragédia morreu porque a nobreza vulgarizou-se. Jaeger (p.252) diz que, com Eurípedes, a tragédia se vulgarizou e transformou-se num drama da vida cotidiana.”*



No caso do culto a Dioniso exemplifica-se como a religião teve um grande papel para a coesão social grega na democracia. A democracia foi um regime popular, onde há sempre muitas vozes discordantes. Se não houvesse ao menos um fator de coesão, proporcionado pelo culto a Dionísio, ela seria alvo fácil das investidas aristocráticas.<sup>36</sup> Mas isso ocorreu em partes porque a religiosidade grega não era uma religiosidade privada, como no caso romano. O menor nível social em que a religiosidade cultural se manifesta é família. Não há tal coisa como uma religiosidade individual no medievo grego, pois a menor unidade social é a família, não havendo a noção e a prática

---

*Horácio sugere que nenhum herói trágico deve “incorporar a fala dos becos.” Eurípedes, no hilário diálogo de As rãs de Aristófanes, acusa Êsquilo de usar uma linguagem não popular, e vangloria-se de sua própria obra chamando-a de “democracia em ação”. Lukács, em um lamento, diz que o mundo democrático pós-1789 quis estabelecer para todos o direito de participar da nobreza de espírito da tragédia, porém “foi vã toda tentativa de abrir esse reino celestial aos pobres de espírito (p.67).” Assim confirmamos que, de fato, na crítica tradicional, a tragédia tem a ver com a aristocracia e não com a democracia, e como a aristocracia morreu, a tragédia a seguiu em tûmulo. Porém a crítica alternativa sugere que a tragédia, sob a democracia, prosseguir, como diz Terry Eagleton: “A tragédia, entretanto, esse território privilegiado de deuses e gigantes espitiruais, foi agora decididamente democratizada – o que, para os devotos de deuses e gigantes, significa abolida; por isso, surge a tese da morte da tragédia. A tragédia, no entanto, não desapareceu porque não mais existiam grandes homens. Ela não exalou seu último suspiro como o último monarca absolutista; pelo contrário, ela tem se multiplicado para muito além da imaginação dos antigos, uma vez que, sob a democracia, cada um de nós deve ser infinitamente acarinhado. [...] Vale a pena recordar que a arte trágica começou em uma sociedade que se autodenominava uma democracia ; na verdade, em sua forma esquiliana, está muito preocupada com a proveniência dessa nova ordem política (EAGLETON, p.142; 144).”*

<sup>36</sup>*Esta tese que, durkheimianamente, afirma a função de coesão social das dionisiacas urbanas, em sua forma estética trágica, foi fator relevante para a consolidação democrática está, implicitamente exposta no seguinte trecho : “Este movimento [as dionisiacas urbanas] foi também de grande significado para a tragédia. É preciso compreendê-lo na base do encontro da força interior da religião dionisiaca com processos de natureza política. Debilitara-se o governo aristocrata, mas sua substituição pelo governo do povo não foi um processo fácil (LESKY, 2010, p.75).”*

de um indivíduo desconectado de sua parentela. Mas diferentemente dos romanos, os gregos não tinham deuses domésticos (NESTLÈ, p.58), seus deuses não tinham este caráter profundamente *oikonomiko* como entre os romanos. Por ter este caráter não *oikonomiko* privado que o culto a Dioniso ajudou a configurar a democracia grega.

A religiosidade cultural grega, por não ter tido escrituras sagradas, foi muito maleável, pois sua base, os mitos, eram maleáveis semanticamente. Assim, sem código dogmático não havia também um código moral explícito e universal, o que gerava uma gama infinita de práticas culturais e uma convivência mais ou menos pacífica entre elas. A religiosidade grega era praticada tanto externamente em cerimônias públicas de caráter político como internamente, através da criação nos indivíduos de um sentimento de hospitalidade, pureza matrimonial, respeito cívico, honra paternal e respeito aos mortos. Esta interioridade da religião era a base e certamente conveniente para a religião exterior, como manutenção da *polis*.

No caso do culto à Dioniso isso também assim se deu. O culto criou preceitos éticos profundos de caráter democrático que se estenderam para um regime democrático também. Ademais a este contributo do culto a Dioniso à democracia, houve inúmeras inscrições em templos que mostram vários imperativos clássicos gregos que contribuíam para, em uma sociedade completamente plural e fragmentada, a coesão social durante o nascimento da democracia: domina a paixão, fuge da injustiça, seja afável com todos, modera o desejo, não jure, seja justo, tenha piedade, ama a concordia, honra os deuses e o famoso “conhece-te a ti mesmo”<sup>37</sup> (NESTLÈ, p.68).

Enfim, como argumento principal desta secção, temos que, como a religiosidade grega sempre esteve ligada à política grega, qualquer mudança na religião desembocava em mudança na política. E, de fato, foi o que houve a partir de Pisístrato : uma mudança na religiosidade grega, influenciou na política. Pisístrato, em sua tirania populista, apoiou publicamente as dionisiacas urbanas, cujo culto de caráter popular com uma ética diametralmente oposta à ética dos cultos aristocráticos, foi recém introduzido na Magna Grécia. É de se entender, assim, porque ele sofreu reiteradas resistências, segundo os mitos, da parte de Penteu e Licurgo. Assim as dionisiacas urbanas foram o ninho

---

<sup>37</sup> *Xen. Mem. IV, 2.24*

onde comportamentos, hábitos, costumes, em suma, um *ethos* democrático foi gestado.

De forma resumida, as dionisiacas urbanas foram cultos populares de mistérios fomentado pelo populista Pisístrato, e desembocou como expressão estética na Tragédia, que essencialmente punha em xeque o modelo ético aristocrático do herói épico, produzindo uma nova moral que favoreceu a estabilidade da democracia durante o século V.

## 2. ESTÉTICA: LÍRICA E RACIONALIZAÇÃO

A racionalização em curso na Grécia Arcaica, que desembocará na democracia, é perceptível, além de na esfera ético-religiosa das religiosidades místicas, também na esfera estético-poética da lírica do VI século e irá ser uma das linhas que levará ao racionalismo filosófico grego (NESTLÉ, p.57).

Todo o argumento deste capítulo baseia-se no texto “*O despontar da individualidade na Lírica Grega Arcaica*” de Bruno Snell. Neste ensaio, seu tema principal é a afirmação de que “a diferença mais marcante entre a épica grega e a lírica que dela deriva reside [...] no fato de que, na lírica, os poetas nos fazem conhecer, pela primeira vez, sua individualidade (SNELL, 2009, p.56).” Assim, veremos ao longo deste capítulo como esta individualidade entrevista na Lírica configura uma racionalização porque, tanto em Arquíloco, Safo e Anacreonte “sente-se a tendência para captar algo de verdadeiro, a substância em lugar da aparência (SNELL, p.61).” Destes três líricos que aqui analizaremos, somente um viveu inteiramente no século VI, Anacreonte. Os outros dois viveram no final do século VII e início do VI. No entanto, ao invés de invalidar nosso período histórico analisado, eles o fortalecem, pois mostram que, até mesmo antes do século VI havia um gradativo processo de racionalização em curso, que atingiu o próprio poetizar grego.

Diríamos, assim, que o próximo passo em direção à racionalidade grega, que mais tarde alcançará o ápice com a filosofia, se dá, após a epopéia, com a lírica grega.<sup>38</sup> A poesia lírica jônio-eólica mostra que pela primeira vez na história da Grécia os autores se deixam mostrar, transparecem seus sentimentos e interioridades, relegando a vida comunitária em segundo plano (JAEGER, p.149). O canto lírico era simplesmente poesia cantada ao som da lira. Os eruditos alexandrinos tinham um cânon de nove poetas líricos: Alceo, Safo, Anacreonte, Alcmeon, Estesícoro, Íbico, Simonides, Baquilides e Píndaro (LESKI, p.133). Havia dois tipos de lírica, a coral e a monódica e, entre estas o iâmo e a elegia, que era acompanhada por uma flauta, o aulos.

Na lírica percebemos um dissídio entre o simples e o faustoso,

---

<sup>38</sup> *Adrados (p.9) distingue entre lírica coral popularritual. Dentre elas costam as de tipo himnico, monodico, diálogos e escolios.*

entre interior e exterior, o possível e o real; contrastes estes que não existiam em Homero ainda (LESKY, p.71). Estes primeiros passos dissídicos dos líricos em direção à filosofia são distanciamentos de opiniões comuns vigentes, de certo modo poderíamos, e não deixaria de ser instigante pensar assim, que estes líricos foram poetas marginais helênicos. Enquanto a épica sustentava valores exteriores – o fausto, a exuberância, a grandiosidade, a realidade, os deuses, as exterioridades, a vida na *pólis*, as aparências e a cultura do êxito público – estes líricos sustentavam outras coisas: a simplicidade, a vida subjetiva, os amores frustrados etc., desvelando assim todo um mundo marginal de fato para a épica, que não dava a mínima para sentimentalidades desta espécie.

A poesia lírica registrou os primeiros traumas do 'eu' e do deus Eros, uma criação tardia da mitologia grega, que pode ter sido inventada somente para relatar as complicações introduzidas por uma versão personalizada e racionalizada da libido (KERCKHOVE, p.30).

Mas não pensemos nós que eles fossem uma espécie de movimento *Sturm und Drang* da antiguidade. Não eram românticos. Não aniquilaram os deuses, não promoveram nenhum tipo de revolução, não pensaram que a vida tem outro sentido além do terreno, não tinham nenhum ideal onírico de distanciamento utópico, não divinizavam a melancolia. O “mundo interior” lírico é perpassado do começo ao fim por deuses, natureza e inexorabilidades, mas “essa espiritualidade, porém, não é um esvair-se em sentimentalismos, nem hostilidade em relação à vida, não um fugir da vida: é, isto sim, lembrança de coisas terrenas, sensíveis, belas, luminosas” (LESKY, p.77). Este mundo do *eu*, dos sentimentos, da interioridade, da subjetividade não é ausente, mas está intrinsecamente conectado com o mundo exterior. A rebelião contra o *establishment* helênico só se dá com o advento da filosofia no século V, ou seja, quando o homem começa a pensar que as coisas podem ser melhores do que são.

## A. ARQUÍLOCO

O primeiro lírico exemplar é Arquíloco, natural da ilha de Paros, viveu por volta dos anos 650, na época das colonizações portanto; foi filho ilegítimo do aristocrata Telesicles e da escrava Enipo; deixou Paros e foi viver em Tasos; experienciou a vida de guerreiro morrendo em

combate entre sua cidade e a de Naxos. Compôs iâmbos satíricos e canções de amor que se tornaram famosos nos cantos dos rapsodos e foram considerados em pé de igualdade com Homero (CORRÊA, p.23). Apesar de uma vida marcial, vê-se em Arquíloco um certo desprezo por ela, onde seus sentimentos interiores conflituam com a exterioridade de tradições da vida guerreira. Há, ao ler seus versos, um certo desprezo, de fato, pelas concepções tradicionais (LESKI, p.135). O fragmento 114W é paradigmático para compreendermos este desprezo pelo fausto guerreiro:

Não gosto do grande general de andar desenvolto/  
impado em seus caracóis, o bigode aparado;/  
prefiro ter um pequeno e em suas pernas vê-lo/  
torto, seguro andando nos pés, cheio de coragem.

Vê-se aqui claramente o desprezo de Arquíloco pelo fausto e o elogio à simplicidade. Ao general garboso e empertigado ele prefere o homem comum de pernas tortas. Prenúncio da filosofia. Um desprezo incipiente pelas exterioridades e uma valorização pela interioridade. O elogio àquilo que é simples prenuncia uma nova concepção da própria interioridade, que não é algo relegado mais em segundo plano em prol da comunidade, que não é um homem passivo diante do exterior, da marcialidade grega ostensiva. Para Arquíloco “só é possível um homem interiormente livre numa forma de vida escolhida e determinada por ele mesmo” (JAEGER, p.160) e não numa vida completamente moldada pela exterioridade. Isto é uma grande novidade no espírito grego: um homem, crítico da marcialidade, crítico sarcásticos de costumes tradicionais, cantor do amor e de um erotismo sutil, o amor visto como um sutil sofrimento. Tudo isto mostra os primeiros passos gregos do exterior para o interior do homem, das convencionalidades sociais para o íntimo do homem.

## **B. SAFO DE LESBOS**

O segundo nome da lírica a abordar é a poetisa Safo, que nasceu em Éreso, viveu em Mitilene de Lesbos entre 630 e 600 a.C; filha de Escamandrônimo e Cleis. Esteve na Sicília, talvez por causa de seu casamento ou de algum exílio, e teve uma filha homônima. Safo participava de um culto à Afrodite, no qual, ao que tudo indica, parece

ter se relacionado com outras participantes.<sup>39</sup> Porém o lesbianismo de Safo fica sempre no campo da conjectura, e não há nada em seus fragmentos que confirmem-no.<sup>40</sup> É famosa, desde Menandro (fr.258 K.) a história seu suicídio por paixão a Faón na roca de Leucade. Seu poemas são pessoais, versando sobre sentimentos íntimos e amorosos sobre sua filha ou suas amantes em dialeto eólico e em vários metros.

Safo compôs vários poemas, os quais foram tardiamente reunidos pelo eruditos da biblioteca de Alexandria em nove livros. No entanto hoje só restam fragmentos. Seus fragmentados, escassos, não são de fácil interpretação:

Nela o coletivo e o privado, o religioso e o íntimo, o espiritual e o concreto, o humano e o natural, o presente e o mito, o comparado e a comparação, se unem de maneiras não fáceis de distinguir (ADRADOS, p.259).

De todo modo transcrevemos abaixo um fragmento de um poema seu, o poema 27, que nos interessa:

Alguém dirá que da negra terra os cavaleiros são a coisa mais bela, outro que os soldados ou os navios, e eu, o que o coração, amando, deseja. E isso a todos poderei provar.

Este pequeno trecho nos basta; ele é auto-explicativo. Temos nele alguns termos que nos interessam: o belo, as coisas militares, o coração, o amor e o desejo. Safo diz que às coisas militares (cavaleiros, soldados e navios) se contrapõem as coisas do coração (amor e desejo). Veja-se que contraste com o mundo helênico! Ela está nos dizendo que as gradiosidades e fautosidades da vida pública não lhe interessam, mas sim as coisas pequenas que um coração em amor deseja. Mais uma vez, assim como em Arquíloco, o desinteresse pelas questões militares exteriores e violentas e o interesse pelas coisas do coração.

---

<sup>39</sup>Diz Adrados (p.254) que “o círculo de Safo é, de certo modo, a contrapartida dos clubes aristocráticos de homens, como o de Alceo. Safo vai às suas amigas como Alceo aos seus amigos. Mas não fala de guerras nem de política.”

<sup>40</sup>Massimo de Tiro (18,9) faz uma comparação, entre a pedagogia de Safo e a de Sócrates: aquela seria direcionada às mulheres, esta, por sua vez, a homens. A philia filosófica, como é bem sabido, sempre tem sido alvo de sussurros acadêmicos dubios durante a história.

## C. ANACREONTE

Ainda entre os líricos temos Anacreonte de Teos, que viveu aproximadamente entre os anos de 563 a 478, foi conselheiro do tirano de Samos Polícrates e, da morte deste, foi para Atenas, onde foi recebido por Hiparco (o qual foi assassinado por seu próprio amante, Harmódio); lá se enamorou do jovem tio de Platão, Crítias, e, após tal evento, voltou para Teos. Seu estilo foi apreciado muito pelos gregos e imitado por toda a antiguidade, levando o cristão Clemente de Alexandria a atribuir-lhe a invenção das canções de amor. A fonte do texto grego de Anacreonte é o *Codex Palatinus 23*, do século X, presente, hoje, na biblioteca de Heidelberg e a edição crítica mais moderna e usada é a de West (1972).

Dele só temos um poema completo, o poema 88, que transcrevo:

Poldra trácia, por que perpassas por mim o teu  
olhar oblíquo e impiedosa foges? Crês-me um  
tolo, a mim, homem experiente? Pois sabe que  
com garbo poderia as rédeas ao pescoço lançar-te  
e, dominando-te, à meta da corrida guiar-te. Tu,  
agora, nos pastos pascendo, brincas a saltitar,  
porque nenhum cavaleiro adestrado ainda te  
montou.

Bela metáfora equina, certamente; mas mais que isso o poema mostra um homem velho contemplando uma mulher jovem indomada, tal qual Gustav Aschenbach de *Morte em Veneza*, apaixonado pelo jovem. O que faz um homem grego desviar sua atenção das glórias e honras da vida pública para as “frivolidades” da vida interior do amor? Ao invés de cantar as forças dos deuses, os grandes feitos da Hélade e os heróis, vá cantar pequenices pastoris amorosas? Alguma coisa está em curso na mentalidade do povo grego com os líricos. Esta coisa é a noção de interioridade. É como se estivesse chegando a um certo fastio das coisas externas, uma exaustão do fausto.

Então, para sintetizarmos, os principais quatro pontos da lírica arcaica que caracterizam a racionalização grega durante o VI a.C. são 1) a rejeição do fausto, 2) a importância do interior sobre o exterior e os 3) elementos proto-éticos, e 4) o despontar da individualidade. É nesta Lírica que percebemos, enquanto literatura, a abandono de um pensamento mítico em prol de um pensamento racional, ao afirmarem seus quatro pontos característicos supraelencados. Como nos confirma Snell:



A emancipação em relação ao mito acontece quando se começa a conceber o dissídio e a intensidade do sentimento individual como algo de pessoal , e, na ordem e no sentido das ocorrências humanas, já se começa a não mais ver, como em Homero, apenas uma repetida intervenção dos deuses, mas a eterna vicissitude das coisas que atuam movidas por uma força interior (SNELL, 2009, p.72).

A partir da Lírica começa-se a se tomar consciência de que não são deuses a guiar o homem, mas as forças interiores, que tem mais peso. Esta individualidade é racionalizante porque o pensamento faz perceber a profunda diferença entre o 'eu' e os 'outros', notadamente a comunidade política. Ao perceber esta diferença contesta-se as formas políticas arbitrárias, monárquicas ou aristocráticas e, invariavelmente, conduz à democracia. A lírica grega foi um passo no processo de racionalização grega que conduziu à democracia porque trouxe o ator principal de uma democracia, o indivíduo, e seus valores subsequentes, a rejeição do fausto aristocrático, a valorização do interior sobre o exterior e os elementos proto-éticos.



## **II. CONDIÇÕES EXTERNAS**



### 3. POLÍTICA: REFORMAS SOCIAIS E RACIONALIZAÇÃO

Argumentamos, nos capítulos anteriores, que a religiosidade mística dos cultos dionisíacos propiciaram uma ética (bom) para a democracia emergente. A interioridade e subjetividade da lírica arcaica proporcionou uma estética (belo) para a democracia. As condições subjetivas, por assim dizer, para a emergência da democracia estavam dadas: de um lado tínhamos uma consciência ética formada pelos cultos dionisíacos; de outro uma consciência estética formada pela lírica arcaica. As duas condições internas prévias para a consolidação política democrática foram dadas durante o século VI. Faltam agora as condições externas – políticas, sociais e econômicas – que influenciaram a emergência da democracia no século VI. Os artífices destas condições externas foram Sólon, os pisistrátidas e Clístenes.

#### A. SÓLON

Sólon foi um político ateniense que viveu provavelmente entre os anos de 638 à 558, legislando contra o declínio moral, social, político e econômico de Atenas e é considerado um dos fundadores da democracia ateniense, um dos sete sábios da Grécia Antiga além de ter sido conhecido como *diallaktés*, mediador, no mundo antigo. Esta sua fama adveio já no início de sua participação na guerra entre Atenas e Megára pela posse de Salamina e se estendeu durante toda o período democrático ateniense (WEST, fr.1-3).

Como político, eleito arconte epônimo em 594, Sólon iniciou uma série de reformas em Atenas como complemento e melhoramento das reformas feitas por Drácon em 621; deste código só permanecem as leis concernentes ao homicídio. Suas principais reformas e medidas podem ser classificadas em três esferas: políticas, sociais e econômicas:

a) reformas políticas: criação da *Boulé*, o tribunal dos 400; inclusão dos *thetes* na participação da *ekklēsia* e da *heliaia*; liberação do *dikastērion* para todos os cidadãos; anistia para exilados ou vendidos no exterior como escravos, os chamados *agogimoi*<sup>41</sup>; inclusão dos nobres

---

<sup>41</sup>Cf.: FERREIRA, 1988, p.42: “Não sabemos como Sólon os conseguiu libertar dos seus possuidores: se os primitivos senhores sabiam onde se encontravam; se quem os vendera era obrigado a pagar a sua libertação; se foram utilizados dinheiros públicos para isso e, nesse caso, de onde provinham os fundos –

por mérito financeiro em detrimento dos nobres por nascimento (*eupátridai*) na participação política oficial; permissão de processo jurídico por procuração; concessão de cidadania plena para artesãos estrangeiros, gerando grande impulso para a cerâmica.

b) reformas sociais: abolição dos *horoi*, as pedras de marcação das terras dos *hectemoroi*, símbolos de humilhação pública; abolição da escravidão adquirida por dívidas através da chamada lei da *seisachthéia*; divisão da sociedade ática em classes econômicas pelo critério da renda anual; proibição do penhoramento humano em negociações de empréstimos.

c) reformas econômicas:<sup>42</sup> abolição de dívidas dos *hektémoroi*; mudança dos pesos e medidas baseados em Egina; incentivo do comércio marítimo; limitação de medidas de terra por uma única pessoa; regulação de importações e exportações, exceto azeite de oliva; obrigação dos pais ensinarem aos filhos o comércio; recompensas financeiras para a captura de lobos e perfuração de poços.

Neste capítulo primeiramente tratarei das fontes, depois mostrarei os problemas sociais presentes durante o século VII que culminaram na

---

*somas avultadas naturalmente.*”

<sup>42</sup>*Visto que o uso antigo e contemporâneo do termo “economia” pode trazer questões ao leitor, faz-se mister uma pequena nota de esclarecimento. O termo grego oîkos é muitas vezes usado como sinônimo do termo oikía. Ambos significavam “casa”, no entanto o segundo tinha uma conotação “material”, significando simplesmente o espaço físico habitado pelos primeiros enquanto o primeiro tinha uma conotação “espiritual”, englobando todos os membros da casa sob a responsabilidade do pai, suas atribuições simbólicas e culturais, onde os cálculos econômicos de perdas e ganhos, ônus e bônus não se limitavam somente à objetos e a bens de subsistência, mas englobavam todos os aspectos da vida de um membro da casa. Deste modo assuntos concernentes ao amor, à ética, ao casamento e a religião também eram assuntos econômicos. Moses Fynley sugere que o termo “o econômico” seja mais apropriado para oîkos por ser mais amplo. Isso é bem visto e exemplificado no tratado Oikonomikos de Xenofonte. Assim nós devemos sempre ter em mente que “aquelas reformas intigadas por Sólon para resolver os problemas de dívidas e segurança de renda, tanto para a πόλις e como para o οἶκος, foram vistos e tratados por ele como problemas éticos fundamentais sobre a segurança e estabilidade da πόλις mais que simplesmente como problemas econômicos, onde as pessoas tinham a oportunidade de viver uma boa vida, (OWENS, 2010, p.20).”*

eleição de Sólon – a saber, a questão dos *hektēmoroi*, do proto-feudalismo e da cunhagem de moeda – e depois suas reformas como respostas à estes problemas e por último um percurso filosófico sobre suas medidas e poemas relacionando-os com a emergência de questões que serão problematizadas posteriormente com o advento da filosofia, como o sujeito, a ética e a relação complicada entre indivíduo e Estado.

Primeiramente devemos expôr brevemente as fontes primárias que nos contam sobre Sólon. Nós temos cinco fontes históricas básicas: seus próprios poemas, suas leis, alguns trechos da *História* de Heródoto, o capítulo sobre Sólon de Plutarco em *Vidas Paralelas* e a *Constituição dos Atenienses* de Aristóteles. No entanto, para uma grande parte dos helenistas, essas informações não passariam de construções fictícias tardias, sem nenhum valor histórico factual e enviesadas (CONNOR, p. 71–99; MAIA, 2008, p.11; FERREIRA, 1988, p.37).<sup>43</sup> Esta é uma posição radical que nós não sustentaremos aqui.

A primeira fonte são seus próprios poemas, que mostram uma preocupação por justiça social, pelo bem estar comum do Estado, por princípios morais, pela condenação do mal e também nos oferecem uma fonte histórica razoavelmente confiável sobre os problemas políticos de Atenas no século VI. Pela edição crítica de Martin West restam 255 fragmentos gnômicos de Sólon.

Além dos poemas, temos as próprias leis de Sólon que eram escritas em tábuas rotatórias de madeira (*áxōnes* ou *kyrbeis*) e expostas na Acrópole, no Pritaneu e na Ágora de modo que todos os cidadãos pudessem lê-las. Muitas delas foram danificados durante o saque persa em 480. As leis solonianas foram os únicos códigos legislativos existentes até a revisão legislativa acontecida entre 410 e 400, após o fim da oligarquia e a restauração da democracia. No entanto é difícil saber quais eram as leis originais de Sólon e quais as reformadas. Quanto ao conteúdo destas leis

o maior numero das leis atribuídas no século IV a Sólon dizia respeito ao âmbito familiar - caso de várias normas para unir os pais e os filhos, as leis

---

<sup>43</sup> Quanto à autoria das leis solonianas “hoje aceita-se, de modo geral, que muitas dessas leis, embora anteriores ao século IV, não pertenciam ao legislador da época arcaica. Mais uma vez a tradição distorcera e exagerara. De qualquer modo uma parte delas são, com alguma segurança, da autoria de Sólon (FERREIRA, 1988, p.37).”

sobre as herdeiras (*epicleroi*) sobre a adoção, sobre o casamento - , talvez em consequência de grande parte dos casos tratados pelos oradores dessa época pertenceram a essa esfera ou porque Sólon considerasse como uma das suas principais tarefas assegurar a permanência da família, verdadeiro fundamento da sociedade ateniense e da sociedade em geral (FERREIRA, 1988, p.38).

A terceira fonte são os trechos da *História* de Heródoto. Porém alguns autores sustentam que ele não é uma fonte confiável porque estava impressionado com a fama de Sólon como um dos sete sábios do mundo antigo, de modo que seu testemunho foca muito mais no “Sólon sábio” idealizado do que no “Sólon legislador”.

As quartas e quintas fontes são respectivamente a *Constituição dos atenienses* de Aristóteles, ou de algum discípulo seu, e o capítulo sobre a vida de Sólon nas *Vidas Paralelas* de Plutarco.

Após esta exposição das fontes, far-se-á necessário uma exposição concisa da paisagem social e política da Atenas antes de Sólon. Compreender este período e seu contexto político-social é “fator decisivo para o fazer poético do legislador ateniense (MAIA, 2008, p.12).” Além do mais será fator decisivo para todo o pensamento grego posterior.

No século que antecede a eleição de Sólon temos basicamente três classes de problemas que culminaram em sua eleição. Estes problemas são o que os gregos chamavam de *stásis*. O termo *stásis* “designa, ao mesmo tempo, a facção, a discórdia e a revolução (VIAL, 2013, p.345)”, portanto o termo “conflitos sociais” pode ser uma boa tradução pois significa justamente as dissensões sociais na Ática do século VII. De modo geral todos os gregos viam as *stásis* como más para a *pólis*, pois o bem comum era esquecido por benefícios privados. Para Sólon a desordem (*dysnomia*) é causa dos problemas sociais e a boa-ordem (*eunomia*) salva tudo “e torna tudo bem ordenado e disposto: 'endireita a justiça tortuosa' , 'abaixa a insolência' e 'termina com a discórdia' (FERREIRA, 1988, p.34).”

O primeiro é um problema político. Depreende-se dos textos de Sólon e de Aristóteles que havia um grande desencantamento político antes da eleição de Sólon (BUCKLEY, 2010, p.89) gerado pela instabilidade política que havia em Atenas quando da tentativa de



estabelecer uma tirania por Cilon em 630, apoiado por seu padraço Teógenes de Megara, um alcmeônida. Além deste fato, havia também o problema do predomínio do *eupatridai* no Areópago, o que gerava tensões dentro das classes altas atenienses. Os *eupatridai* reservavam para si os cargos políticos no *Areópago*, o conselho aristocrático ateniense. As classes altas que não eram *eupatridai* se ressentiram de que estes sempre galgassem cargos políticos no *Areópago* legislando em causa própria.

O segundo problema é de ordem social: o conflito entre as classes atenienses, uma aristocracia rica e proprietária (*geōmóroi*) e uma plebe agricultora (*plethos*), ou se quisermos simplificar, entre pobres e ricos, além também dos conflitos internos das próprias classes.<sup>44</sup> Esse conflito entre agricultores e comerciantes já havia desde a tentativa de estabelecimento da tirania com Cilon (MILNE, 1945, p.236). Sólon, em muitos de seus fragmentos, inclusive, chama os ricos de maus (*kakoi*) e muitos pobres de bons (*agathoi*) e “desse modo vira do avesso o conceito descritivo de classes até então aceite (FERREIRA, 1988, p.33).” Esta tendência em sempre considerar os pobres bons e os ricos maus, como se comprovará, ocorrerá sempre na história, tanto grega quanto universal, seja como tendência genuína ou como demagógico-política.

O terceiro e mais importante problema é de ordem econômica: com o aumento populacional de Atenas aumentou a demanda por alimentos, exigindo mais terras cultiváveis, no entanto sem terras e sementes os agricultores recorreram a empréstimos em moedas das classes altas comerciantes, o que os tornou dependentes destas.

Os problemas de ordem social e política, na verdade, eram decorrentes dos de ordem econômica. Este aspecto econômico vai estar intrinsecamente ligado ao aspecto político como veremos adiante. Vamos nos deter nas próximas páginas no problema de ordem econômica e como ele desencadeou todos os outros problemas.

Havia três termos para se referir às “classes baixas” áticas: *pelátai*, *hektēmoroi* e *thētes*. É importante compreendermos estes termos

---

<sup>44</sup>Esta divisão anacrônica de tradição histórica marxista é por certo muito simplista. Certamente deve ter havido uma classe de proprietários independentes (BUCKLEY, 2010, p.88) e, ademais, conflitos dentro das próprias classes áticas.

para compreendermos este aspecto social, político e econômico que levará à eleição de Sólon futuramente.

O termo geral usado para se referir às “classes baixas” dependentes era *pelátai*, o termo *hektémoroi* era um tipo específico de *pelátai* e o termo *thêtes* se referia às classes mais baixas, sem rendas agrícolas ou propriedades. Platão (Eutifro, 4c) diz que os *pelátai* e os *thêtes* são a mesma classe mas Plutarco (Sólon, 13.2) diz que os *hektémoroi* são a mesma coisa que os *thêtes*. De todo modo, parece que o termo *pelátai* se referia à uma classe inferior às outras e dependentes destas, devido a dívidas por empréstimos.

Uma hipótese sustenta que os *hektémoroi* eram pequenos proprietários independentes mas devido a más colheitas tiveram de hipotecar suas propriedades e a si mesmos como garantia de empréstimos. Assim cidadãos atenienses politicamente livres se tornavam economicamente escravos por conta de empréstimos agrícolas. Nesta situação, incapazes de saldar as dívidas, muitos *hektémoroi* eram vendidos como escravos. Ademais muitos dos agricultores no estado de *hektémoroi* foram *hoplítai*. Estar sob o jugo tanto da lei como da aristocracia causava um sentimento de vergonha e inferioridade para aqueles que defenderam a *pólis* com honra e coragem na ocasião da guerra entre Atenas e Megara por Salamina e agora se viam devedores tanto da lei como da nobreza.

A humilhante condição de *hektémoroi* nasceu com Draco, ao tentar resolver o conflito entre cidadãos que queriam utilizar as terras públicas para caça e aqueles que queriam utilizá-las para a agricultura, principalmente para o cultivo de oliveira para extração de óleo que era exportado.<sup>45</sup> Isso levou a um conflito entre os próprios cidadãos e culminou com a solução dada por Draco, o sistema de *hektémoroi*: o cidadão que quisesse cultivar terras públicas inutilizadas poderia fazê-lo mediante o pagamento de um sexto da produção. Em caso de não

---

<sup>45</sup> Rihll (1991) sustenta este ponto de vista exposto: que o motivo que levou os agricultores ao estado de *hectemoroi* foi na verdade o conflito sobre o uso de terras públicas e não de terras privadas. O cultivo de terras públicas não utilizadas causava problemas para as pessoas que utilizavam a terra de outra maneira, como para caça, pastoreio ou eventos religiosos. Talvez este conflito econômico primitivo entre caçadores e coletores, nômades e sedentários esteja na raiz deste conflito.

pagamento deste imposto, o agricultor era o próprio penhor e era vendido no exterior e escravizado. Os agricultores foram prejudicados em todos os sentidos pois assumiam uma atividade de alto risco econômico e político: se a produção não vingasse, não teriam condições de pagar os impostos e seriam escravizados.

Na origem deste conflito se encontrava uma situação social grave: a terra, ou ao menos uma parte das terras da Antiguidade, era 'escrava', esta servidão era concretizada pela colocação de marcos. Os homens que cultivavam esta terra 'escrava' estavam eles mesmos separados de suas pessoas, e vários dentre eles estavam já caídos na servidão, ou constrictos aos exílio (MOSSÉ, 1979, p.426).

Os fatores que levaram os agricultores ao estado de *hektēmoroi* foram os seguintes: as leis draconianas, o esgotamento do solo, o crescimento demográfico durante o século VII e os empréstimos feitos com capital ao invés de bens de produção.<sup>46</sup> A explicação que relaciona estes fatores se dá como segue.

Durante o século VII a população ática cresceu significativamente, o que aumentou a demanda por alimentos, fazendo os agricultores produzirem num ritmo mais acelerado, levando ao esgotamento do solo rapidamente. Para produzir mais, muitos agricultores efetuaram empréstimos com moedas e não mais com alimentos, sementes ou animais, como era feito antes do advento da cunhagem de moedas na Ática. O empréstimo com moeda tinha a vantagem de não ter limite e, assim, muitos não puderam pagar estes

---

<sup>46</sup>Devemos mencionar que estes fatores não são aceitos unanimemente entre os helenistas. Buckley (2010, p.87), por exemplo, apresenta quatro argumentos contra a hipótese acima exposta: as taxas de juros eram insignificantes para os credores, os credores não acordaram uma taxa de juros uniforme, os credores não eram ingênuos a ponto de fazer empréstimos para agricultores que já haviam falhado antes e, por fim, a cunhagem de moedas não foi um fator importante na época de Sólon. Por estas quatro objeções alguns acadêmicos acreditam que não foram fatores econômicos que levaram alguns agricultores ao estado de *hektēmoroi*, mas sim fatores “hereditários” através de servidão hereditária onde os agricultores aderiram a um sistema semi-feudal que eles se submetiam voluntariamente e dividiam sua colheita a um aristocrata proprietário em troca de proteção, suporte e terra (BUCKLEY, 2010, p.87).

empréstimos, levando-os ao estado de *hektémoroi*.

Mas por outro lado o aumento na população e o declínio na fertilidade do solo estimulou “importar trigo em larga escala do Mar Negro (WATERS, 1960, p.181)” e foi por isso que tanto os Alcmeônidas quanto Sólon e Pisístrato “favoreceram o poder naval e o desenvolvimento comercial com o Mar Negro (ibidem)”, a fim de importar cereais.

A cunhagem de moedas e seu empréstimo é a raiz econômica do conflito político entre os pobres e os ricos na Ática.<sup>47</sup> Este problema com a cunhagem de moeda foi umas razões que levou Sólon a fazer uma reforma monetária, como trataremos mais tarde, pois na sua visão “foi a moeda a culpada (MILNE, 1930, p.179).”

Para resumirmos este ponto: tinha-se no século VII um sério problema social decorrente de empréstimos feito por agricultores com classes mais abastadas, comerciantes e proprietários de terras, em que estes exploravam aqueles, de modo que grande parte dos cidadãos encontravam-se atados, caindo na condição humilhante de *hektémoroi* como testemunha Plutarco:

Na verdade todo o povo estava endividado para com os ricos. É que ou cultivavam a terra e entregavam a estes a sexta parte do produto obtido — pelo que eram chamados ‘hectémoros’ e ‘tetes’ — ou então contraíam dívidas, dando como garantia a própria liberdade, e acabavam por ficar sujeitos à escravidão pelos credores. Uns levavam ali mesmo existência de servidão, outros eram vendidos para o estrangeiro. (PLUTARCO, Sólon, 13.4)

Uma das reformas de Sòlon, como mencionado acima, foi a remoção dos *horoi* que demarcavam as terras dos *hektémoroi*. Com esse ato os credores não tinham mais poder sobre o devedor, as terras se

---

<sup>47</sup>*As minas de Laurio, no sul da Ática, eram exploradas por empreendedores privados no tempo de Sólon, elas só se tornaram públicas no tempo de Péricles. Portanto a prata, para a cunhagem de moedas não vinha de Laurio, mas da ilha de Sifnos, no Egeu: “Silver as put on the market in the form of coin by the cities or rulers who controlled the supplies (MILNE, 1930, p.183).” Uma destas cidades era Egina, que cunhava dracmas de prata e as circulavam em Atenas: “the silver money in circulation in Attica was unquestionably Aeginetan or of the Aeginetan standart [...] (Ibidem).”*

tornavam verdadeiramente suas e os agricultores voltavam a ser livres. Ferreira (1988, p.43) chega a dizer que este ato restaurou o “pequeno campesinato livre” em Atenas, o que é, na verdade, um exagero, porque segundo alguns historiadores o semi-feudalismo estará sempre presente aqui e ali durante a história em vários lugares.

Em sociedades agrárias não-monetárias, como é o caso da Ática do século VII (apesar do nascente uso da moeda) havia uma espécie de proto-feudalismo, onde o importante não era a acumulação de capital monetário através de juros e empréstimos por parte do credor, mas sim a acumulação de capital humano, que significava trabalho agrícola e dependência subordinada, fazendo com que o credor construísse um poder paralelo ao Estado e ao bem público.

No entanto não podemos aceitar uma historiografia marxista simplista, para a qual os credores seriam uma espécie de “proto-capitalistas liberais” sedentos de poder e os devedores os “oprimidos”. O que houve foi que os devedores muitas vezes preferiam se submeter ao jugo do credor do que ao jugo das leis draconianas. Assim eles contraíam empréstimos sabendo das consequências, porque o credor, de algum modo, protegia o devedor e sua família de serem escravizados. O jugo do credor rico era preferível ao jugo das severas leis draconianas. A relação entre o credor e o devedor era recíproca: ambos tinham como inimigos a lei. Para evitar o triste destino de ser escravizado no exterior, muitos preferiam se submeter a esta relação semi-feudal, que era um acordo tácito entre ambas as partes. Havia uma terceira opção, que era a fuga, porém inviável e covarde do ponto de vista da moral ateniense. Para complicar esta situação social muitos ricos não aceitavam esta relação de vassalagem pois tinham problemas com o Estado, deixando o devedor à deriva. Quem saía perdendo, em todos os casos, eram os agricultores.

Para compreender como os agricultores caíram na condição de *hektémoroi* devemos fazer um *intermezzo* e compreender o papel da cidade de Egina e a nascente cunhagem de moedas. Egina é a maior ilha do Golfo Sarônico, portanto entre a Ática e o Peloponeso, um posição deveras estratégica, com quase 88 km<sup>2</sup>.

Fédon, rei de Argos, em 670 estabeleceu em Egina um centro de cunhagem de moedas de prata *stater*. Hoje temos amostras arqueológicas

destes *stater* no *British Museum*<sup>48</sup> mostrando num lado a tartaruga marinha – animal sagrado de Afrodite, que depois da Guerra do Peloponeso foi substituído pela tartaruga da terra – e no outro as inscrições ΑΙΓΙΝΑ e um golfinho. O *stater* padrão de Egina pesava em torno de 12,3 gramas e foi dividido em três dracmas de 4,1 gramas de prata. Desta forma Fédon fez com que Egina fosse a primeira cidade na Grécia europeia a adotar a cunhagem de moedas, logo após os dóricos lídios na Ásia Menor. A prata cunhada em Egina vinha da ilha de Sifnos, no Sul da Ática, relativamente próximo, comparado com a prata dos jônios, que vinha “da Trácia ou do interior da Ásia menor (MILNE, 1945, p.232)”, o que acabava custando muito caro.

Com isso Egina começou a exportar a prata da ilha de Sifnos para o Egito e importava deste cereais visto que a topografia rochosa e acidentada da Grécia não é favorável à agricultura cerealística de larga escala.

De todo modo, o cereal podia certamente ser comprado mais barato no Egito que em Atenas; e já que Egina percebeu que o poder aquisitivo da prata era muito maior no Egito que na Grécia, é inconcebível que eles não trouxessem sobre todas as cargas de cereal que eles podiam carregar e encher os mercados gregos com cereal barato (MILNE, 1945, p.233).

Ao fazer isso, Egina naturalmente prejudicava Atenas, que, além de adotar os padrões de medidas de Egina não conseguia concorrer com o cereal do Egito, vendido mais barato.

Foi por sua localização geográfica, pela cunhagem da prata e sua exportação para o Egito e o aumento no padrão de vida das classes altas das cidades vizinhas que Egina se tornou um importante centro financeiro durante o século VII, ditando pesos e medidas, controlando o mercado financeiro grego e se tornando centro de investimentos de comerciantes atenienses.

Assim a valoração do *stater* em Atenas estava submetida à Egina.<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup>*British Museum Catalogue II - Attica Megaris Aegina, 700 - 550 BC, plate XXIII.*

<sup>49</sup>*Porém nem todos os helenistas concordam que havia cunhagem em Atenas antes de 560 (STANTON, p.61, nota 4). Ferreira (1988), em sua tese, diz que*

A valoração do *stater* era determinada em relação ao preço da barra de prata no mercado de metais de Egina, como Egina aparece nesse tempo ter mantido um monopólio virtual do comércio marítimo no Egeu, e destarte estava numa posição de controle do preço do metal que vinha das ilhas, a maior fonte de suprimento (MILNE, 1945, p.235).

Esta submissão de Atenas à Egina no século VII implicava diretamente no problema dos *hektémoroi* atenienses (MILNE, 1945, p.234) pois as moedas de prata usadas nos empréstimos já vinham tabeladas de Egina e os agricultores não sabiam lidar com dinheiro, visto ser uma introdução recente na Grécia européia:

Os agricultores não compreendiam o dinheiro [...] e o agricultor ático pode bem ter tomado um logo tempo até reconhecer as novas peças de prata e ainda mais tempo para perceber que o que cambista chamada de dracma de prata não era uma medida absoluta e universal (MILNE, 1930, p.179-180).

O problema econômico ático pode ter sido tanto o empréstimo contraído por agricultores para o cultivo de oliveiras para a extração do azeite para exportação, como a introdução da moeda ou a ignorância dos agricultores em lidar com a moeda ou ainda os valores cambiais dos *stater* de Egina que forçavam as medidas drásticas sobre os agricultores:

---

*até poderia ter havido moedas de prata em Atenas no tempo de Sólon, no entanto não “temos notícia de ter havido cunhagem. Se outras cidades da Grécia continental detinham talvez já moeda no tempo de Sólon – caso de Corinto e de Egina, na Ática – a sua cunhagem não deve ser anterior a cerca de 575 a. C. Portanto Sólon, possivelmente, apenas procedeu à alteração das medidas e pesos e não da moeda, um acréscimo posterior. Os padrões alterados foram os de Eubeia, de Calcis, e não de Egina, como até há pouco se pensava (FEREIRA, 1988, p.46).”E ainda, mais um comentário esclarecedor sobre a introdução da cunhagem de moeda na Ática: “A data das mais antigas moedas de Egina é usualmente tomada como não mais cedo do que 700 a.C. Mas, até onde o estilo é considerado, elas bem podem ser datadas do meio do século oitavo; e, como os inícios da cunhagem na Ásia Menor pode dificilmente ser posto antes de 800, não há improbabilidade em supor que a ideia foi posta na Grécia alguns anos antes de 700 (J.H.S. - Vol. L. apud MILNE, 1930, p.179).*

Tão logo que o agricultor começou a emprestar moeda ele foi pego em uma rede financeira: dos emprestantes ele obtinha moedas que eram avaliadas segundo os valores de Egina, e então tinha que pagar os juros sobre o empréstimo por meios de sua produção que ele vendia em valores áticos: com o resultado de que o valor de seu juro era, em efeito, aumentado por algo como cinquenta por cento de sua quantia nominal. (MILNE, 1930, p.181).

Temos assim o contexto social, político e econômico da Atenas do século VII esboçado: a introdução da cunhagem de moedas de prata, *stater*, em Egina; a tensão política causada pela tentativa do estabelecer uma tirania em 630 com Cilon; um grupo seletivo de nobres hereditários, *eupatridai*, que barrava a participação política de nobres por mérito financeiro no *Areópago*; e, por fim, no limbo da pirâmide social agricultores endividados por empréstimos com moedas, *hektémoroi*, que não sabiam lidar com dinheiro e que aceitavam uma relação de vassalagem com proprietários de terra para escapar da lei.

Como mencionado no início as reformas de Sólon foram doze mas podem ser classificadas em basicamente três tipos de reformas, a saber, econômicas, políticas e legislativas. Assim como pontuamos três classes de problemas na Ática, pontuamos também três classes de reformas solonianas que tentaram solucionar as *staseis*.

Sólon talvez tenha sido o primeiro político a perceber a intrínseca e conflituante relação entre poder político e poder econômico, ou interesse público e privado, e o primeiro a perceber que os últimos tem alguma primazia sobre os primeiros. Afimar que a economia tem primazia sobre a política, ou mesmo sobre a ética, pode parecer um tanto quanto anti-weberiano e pode ser uma aproximação demasiado marxista, no entanto seus textos e reformas mostram que ele pensava desta forma, doutro modo suas reformas em quase sua totalidade não teriam incidido sobre assuntos comerciais, monetários e financeiros.

A fim de solucionar os problemas políticos e sociais, Sólon foi direto ao ponto e tentou solucionar os problemas de ordem econômica que geravam e alimentavam aqueles. Talvez o fato de ele mesmo ter sido um comerciante antes de entrar para a política explique porque suas reformas políticas e legislativas tinham como base reformas



econômicas, pois “essa actividade deu-lhe naturalmente uma melhor compreensão dos assuntos económicos do que a de muitos outros nobres (FERREIRA, 1988, p.31).” Suas reformas econômicas foram mais importantes e duradouras do que as políticas e legislativas. Elas sustentaram todas as outras.

Um dos resultados das reformas econômicas de Sólon foi assegurar “um mercado favorável para a exportação das minas de prata da Ática (MILNE, 1945, p.242).” O comércio da prata transformou Atenas em um centro comercial e marítimo, e foi o responsável pela glória de Atenas durante o século V. Foi graças à este “proto-capitalismo”, que proporcionou o crescimento do comércio, que a Grécia tornou-se uma grande civilização nos séculos subsequentes, pois “não havia sistema comercial organizado na Grécia europeia no início do século VII (MILNE, 1945, p.230).” Um registro arqueológico tido como prova da prosperidade econômica ateniense nascente no século VI sob Sólon são os famosos vasos negros atenienses encontrados desde o Mar Negro até o Egito. Os incentivos políticos e econômicos de Sólon “associado à ótima argila local e ao gênio ático, permitiu que, ao longo do século VI, os vasos atenienses se tornassem o protótipo da cerâmica de luxo em todo o Mediterrâneo (FERREIRA, 1988, p.45).”

Porém “a quantidade crescente de moeda em circulação tenderia a causar um aumento nos preços (WATERS, 1960, p.182)” e “uma baixa nas taxas de juros (ibidem, p.185)” e foi por isso que Sólon fixou padrões e equalizou os preços para produtos agrícolas básicos, o que beneficiou tanto grandes proprietários de terra como agricultores. Esta medida de fixação de preços “preveniria relações especulativas em *commodities*, ajudaria a estabilizar os preços internos e canalizaria os interessados no comércio de exportação e importação de bens secundários (WATERS, 1960, p.184).”

Atenas exportava azeite e vasos e importava cereais para impedir que um produto essencial, como o trigo, saísse de Atenas sujeitando os habitantes à uma eventual fome em período de carestia. Fazendo isso Sólon

ao mesmo tempo favorece os que haviam perdido alguma da sua riqueza, com a abolição das dívidas e com a transferência de terras para os hectêmoros libertados. Assim, possuidores de grandes oliveiras e de vinhas, comerciantes produtores de cerâmica,

os mais pobres no campo ou na cidade, todos se beneficiariam com tais disposições (FERREIRA, 1988, p.46).

Sólon mudou os valores cambiais do *stater* em Atenas, de modo que dracma não era mais um valor, mas um peso determinado (MILNE, 1945, p.240); aumentou o *nomisma* (ibidem, p.242); e combateu a competição comercial de Corinto, Egina, Megara e Calcis sobre Atenas (FERREIRA, 1988, p.46). Por essas medidas Sólon foi “o primeiro especialista financeiro a perceber como o câmbio estrangeiro poderia ser explorado (MILNE, 1945, p.238)” e preparou o caminho para o “século de ouro” ateniense.

Esta reforma política consistiu em possibilitar que não só os aristocratas *eupatridai* fizessem parte da política pública mas também os ricos. Em termos modernos, foi uma reforma política de cunho liberal, sem dúvida, onde o critério mais importante não era mais um critério hereditário, mas meritocrático e econômico, o que possibilitava que o título de “nobre” não pertencesse mais só à uma pequena classe de privilegiados pelo acaso, mas expandia a possibilidade da nobreza para todo aquele que trabalhasse. Porém, devemos frisar, Sólon não queria suprimir a aristocracia (JAEGER, p.175). Sólon reduziu o poder da aristocracia ao fazer da propriedade, ao invés do nascimento, o critério para a posição política.

Além disso tudo, Sólon criou a *Boulé*, um conselho de 400 homens eleitos entre as 4 tribos áticas.<sup>50</sup> A função desta Boulé era por em pauta discussões preliminares que seriam deliberadas na *Ekklésia*. Assim ela funcionava como um “contra-balanço” ao *Areópago*.

Talvez a reforma mais importantes foi a divisão da população em quatro classes econômicas pelo critério de renda anual da produção de grãos, óleo ou vinho medidos em alqueires.<sup>51</sup> Ela foi a mais importante porque, apesar de ser uma simples classificação censitária, afetou

---

<sup>50</sup>Porém esta posição não é acordada entre os helenistas. Buckley (2010, p.93) diz que ela foi provavelmente uma invenção tardia durante o período da oligarquia em 411, mas que há uma “inscrição de Chios, datada de 575-550, que revela a existência de um “conselho do povo” (coexistindo com o conselho aristocrático).”

<sup>51</sup>“A posse de terra era uma qualificação essencial para a cidadania e a membresia das primeiras três classes dependiam inteiramente do lucro da produção primária (WATERS, 1960, p.183).”

questões políticas, sociais e econômicas atenienses.

A divisão da sociedade ateniense em classes econômicas censitárias mostra cabalmente que os méritos econômicos foram o principal alvo das reformas solonianas, mas não para abolí-los, mas para dignificá-los. Alguns autores afirmam que as três últimas classes eram anteriores à Sólon e sua novidade foi a criação dos *pentakosiomédimnoi* sobre a classe cavaleira,<sup>52</sup> afim de controlar o poder desta e classificá-las segundo critérios meritocráticos de renda e não mais de honra ou segundo a *arete* grega (FERREIRA, 1988, p.47):

uma das inovações de Sólon foi separar os cidadãos mais ricos do *hippeis* como uma nova classe e definir precisamente, em termos econômicos, as qualificações específicas para cada classe. Essa precisão foi vital para para sua divisão do poder político, como cada teria uma função política dentro de sua constituição (BUCKLEY, 2010, p.92).

No topo da classificação estavam os *pentakosiomédimnoi*, que produziam no mínimo 500 alqueires por ano; logo abaixo vinham os *hippeis*, que produziam no mínimo 300 alqueires, então vinha os *zeugitai* que produziam um mínimo de 200 alqueires e, por fim os *thêtes*, com produção inferior a 200 alqueires.<sup>53</sup>

Os *pentakosiomédimnoi*,<sup>54</sup> como dito, eram as pessoas que

---

<sup>52</sup>Apesar de Plutarco (Sólon 18. 1-2) considerar Sólon o original criador das classes atenienses, Aristóteles (Constituição dos Atenienses, 7.3) já permite cogitar a existência destas classes antes de Sólon.

<sup>53</sup>“Hignett aceita o cálculo de Sanctis de um mínimo de 43 acres para *zeugtai* e 110 para os *pentakosiomedimnoi*. Calculemos uma média em 50 hectares para os *zeugtai* e 100 para os membros das duas classes mais altas. Só os 5000 *zeugtai* exigiriam 250000 hectares de terras cultiváveis. Se as duas classes mais altas juntas numeradas 1500, mais de 150000 hectares seriam necessários. É mais provável que havia pequenos agricultores entre os *thetes*, para os quais uma pequena área plantável deve ser adicionada. Nós só podemos supor o número e tamanho das explorações; digamos 10.000 a 20.000 acres, apesar de poder muito bem ser mais, totalizando mais de 400.000. Porém, a área total da Ática é de cerca de 1.000 quilômetros quadrados, dos quais sabemos que só um quarto, ou seja, 160.000 são cultiváveis (WATERS, 1960, p.183).”

<sup>54</sup>Alguns helenistas sugerem que “o nome *Pentakosiomedimnos* (ao implicar medidas de cereal) é muito mais antigo que Sólon, e que em 594 e mais tarde a

tinham renda de produtos secos e líquidos superior à quinhentos alqueires. Os cargos políticos eram reservados para os *pentakosiomedimnoi*, pois não havia perigo de roubo dos cofres públicos, já que eles eram ricos e não tinham necessidade de roubar. Mas “mesmo se o fizessem não haveria importância, pois teriam condições de ressarcir (BUCKLEY, 2010, p.92).” Além disso eles tinham acesso a todas as magistraturas e à tesouraria.

Os *hippeis*, literalmente “cavaleiros”, eram a segunda classe econômica por renda. Como o nome revela, era uma classe cavaleira e, portanto, segundo os critérios atenienses, guerreira e aristocrática porque “apenas os ricos têm condições de possuir, alimentar, manter e adestrar cavalos (VIAL, 2013, p.218).” A idade e a aptidão física eram critérios de seleção para a cavalaria e guerra. Assim a classe econômica dos *hippeis* era predominantemente jovem.

Os *zeugitai*, literalmente “homens-jugo”, nome que revela sua ligação com a produção pecuária ateniense, eram a terceira classe econômica e eram submetidos à *eisphora*, o imposto direto extraordinário: “trata-se de um imposto sobre o capital de um indivíduo e que leva em conta a totalidade de seus bens, sua propriedade fundiária e imobiliária, bem como sua propriedade mobiliária (VIAL, 2013, p.148).”

Por fim temos a *ralé social*, os *thêtes*, trabalhadores assalariados com renda agrícola inferior à 200 alqueires. O *thêta* não pode ser *hoplitês*, nem participar de magistraturas, nem ser proprietário mas, pode participar da *ekklésia*, não está submetido à *eisphora*, pode ser cleruco e recebe a *misthophoria*.

Alguns autores dizem que a substituição soloniana de uma classificação social baseada na *areté* de nascimento por uma baseada na economia não foi uma significativa mudança argumentando que “não seria grande coisa de uma reforma remover os privilégios de nascimento e recolocá-los novamente para as mesmas pessoas sobre bases diferentes (WATERS, 1960, p.182).”

Esta classificação social por critérios econômicos foi protótipo para a ideia de uma constituição mista durante a democracia grega, onde

---

*classe foi chamada de Pentacosimetretai, sendo que suas propriedades eram reconhecidas somente em medidas de óleo (CAVAIGNAC apud CHRIMES, 1932, p.3). ”*

os membros do arcontado<sup>55</sup> vinham dentre os *pentakosiomédimnoi*, representado a monarquia ou oligarquia; os membros do *Áreios págos* vinham dos *hippeís*, representado a aristocracia; e, por fim, os membros da *ekklḗsia* vinham dos *zeugitai* e *thētes*, representando a democracia propriamente dita.

O pensamento ético de Sólon se deixa transparecer por estas medidas e em todas as suas elegias e leis: o constrangimento fatídico de todos os atos humanos, a futilidade da esperança humana, a confiança em um governo justo do mundo, responsabilidade comunitária e, por fim, a ética da sã medida e do justo meio (LESKI, p.150). Esta ética mostra uma nova preocupação no espírito grego concernente à ordem física das coisas sociais mantidas pelo Estado e a uma nova forma de viver.

O conceito de medida e de limite, que ganhará importância tão fundamental na ética grega, revela claramente qual é o problema que se situa no centro do pensamento de Sólon e do seu tempo: a aquisição de uma nova forma de viver, por meio da força do conhecimento interior (JAEGER, p.188).

Além desta proto-ética da mediania Sólon, pela primeira vez na história, captou o nexos causal entre indivíduo e sociedade e, portanto, “de um sentido e de uma norma interna da realidade (JAEGER, p.180).” Ou seja, a realidade social, política e econômica está submetida à uma realidade interior ao comportamento das pessoas. O fundamento da ação política de Sólon foi a “relação entre o individual e o coletivo (MAIA, 2008, p.12)”. Sólon não foi um mero reformador político, mas foi alguém que preparou o campo para o advento da filosofia, com sua preocupação com o sujeito, com a ética, a consciência e a lógica inerente às coisas mesmas e, principalmente, com o tema da justiça.

No seguinte fragmento percebe-se bem o tema da justiça e da medida:

Nossa cidade jamais perecerá pelo desígnio de Zeus nem pela vontade dos felizes deuses

---

<sup>55</sup>Na verdade não se sabe exatamente como os nove arcontes eram eleitos. Talvez tenha sido de fato da maneira relatada por Aristóteles: dez homens eram eleitos dentre as quatro tribos áticas totalizando quarenta, destes nove eram selecionados por sorteio (Cf.: ARISTÓTELES, Política, 1273b 40 e 1274a 16).

imortais pois a tão valorosa e protetora filha do poderoso pai, Palas Atena, tem suas mãos sobre nós. Mas os próprios cidadãos, em sua imprudência, querem destruir nossa grande cidade, persuadidos pelas riquezas, e há também o injusto propósito dos líderes do povo, para os quais está reservado, por seu descomedimento, o sofrimento de muitas dores: pois nem sabem controlar a (fartura nem moderar, em paz, as alegrias do banquete de hoje.<sup>56</sup>

A justiça é, para Sólon, um “princípio divino imanente ao mundo, cuja violação deve ser vingada necessariamente, e independentemente de toda a justiça humana (JAEGER, p.302)”. Por isso a justiça acontece aqui e agora, o homem é responsável pelas suas ações e, portanto, o Estado deve se preocupar em fazer justiça. Sólon crê na força da *Dike*, crê numa ordem divina do mundo, num princípio organizador do caos, num *nomos* inerente à uma *physis*. Uma das consequências das medidas de Sólon foi um “maior movimento das áreas rurais para o centro urbano (FERREIRA, 1988, p.43).” Foi num grande centro urbano que, por acolher tantas diferenças entre cidadãos urbanos e rurais, que se fez mister com que o tema da *dikê* fosse importante. Sem este “exôdo rural” talvez nunca nascesse a preocupação com a justiça, o principal objeto tanto da filosofia política quanto da ética.

Assim temos basicamente três temas em Sólon que mostram uma antecipação da filosofia: a relação entre o sujeito e a *pólis*, a ética do equilíbrio e o tema da justiça, que por enquanto se restringe à justiça social mas com a filosofia ira se tornar justiça individual, interiorizada.

## B. PISISTRÁTIDAS

Pisístrato foi um político ateniense que governou por tirania<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup>ADRADOS, F.R. *Líricos Griegos I / Elegiacos y Yambógrafos Arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, Barcelona, Alma Mater, 1956.

<sup>57</sup>A tirania na antiguidade era um regime político excepcional utilizado em momentos críticos em dado território quando os conflitos das classes altas e baixas eram insolúveis. O tirano não era nada mais do que um demagogo, populista, que “[guiava] os pobres contra os ricos, os plebeus contra os nobres, o chefe a quem a multidão segue de olhos vendados e a quem permite todos os atos contanto que trabalhe em favor dela. [...] Desse modo os tiranos que se arvoraram em paladinos das classes inferiores foram quase sempre

durante duas vezes, a primeira de 560 até 555 e a segunda de 545 até sua morte em 527, sendo seguido por seus filhos Hipias e Hiparco. Por esta razão que se fala na “tirania dos pisístrates” durante a segunda metade do século VI.

A ascensão, o governo e a queda da tirania dos pisístrátidas é relatada por Aristóteles (Ath. Pol.), Heródoto (1.59-64) e Tucídides (6.54-64) e seu governo, apesar de tirânico, foi popular, pois conciliou os conflitos políticos das classes altas e os conflitos econômicos das classes baixas, o que gerou um período extremamente pacífico a Atenas da segunda metade do século VI.

Sólon, apesar de todas as suas reformas, ainda assim não foi capaz de por fim aos problemas atenienses causados pelas várias facções políticas e pessoais rivais da aristocracia que, segundo Aristóteles (Ath. Pol., 13.4) eram três facções, divididas por sua localização geográfica aproximada: *paralioi*, *pediakoi* e *diakroi*. Pisístrato pertencia à uma quarta facção, a dos *hiperakrioi*. Esta classificação das facções aristocráticas rivais do século VI contém uma diferença essencial segundo a fonte adotada: Heródoto relaciona-as à geografia ática, já Aristóteles relaciona-as à sociologia ática.

Os aristocratas se ressentiram das reformas solonianas e dos privilégios dados aos pobres de participarem da vida política ateniense ao abrir o areópago e o arcontado para não-nobres e gostariam de reverter a todo custo este quadro. Neste conflito estavam os alcmeônidas e Licurgo, os primeiros vistos como um partido “médio” e os partidários do segundo como uma classe oligárquica representante propriamente dos *eupatridai*. Além deles havia os partidários de Pisístrato, que representava agricultores mais pobres, inclusive os *hectemoroi*. Na verdade estas três facções não tinham um plano ideológico político, como era de se esperar, mas lutavam entre si tão somente por motivos pessoais e rivalidades de cunho aristocrático, como honra, virtude, valores e, naturalmente, ambição pessoal por poder (BUCKLEY, 2010, p.102).

---

*trânsfugas do campo adversário (GLOTZ, p.90, 91).” Platão considera o tirano o mais terrível de todos os seres humanos, justamente porque o tirano, em seu afã populista, favorecia sempre as classes baixas e promovia políticas anti-aristocráticas, como Fálaris de Agragas, por exemplo. Diz Vial (p.370) que “Uma vez senhor da cidade-estado, o tirano não poupa os aristocratas (exílios, confiscos etc.) e protege os camponeses.”*

No ano de 560 Pisístrato aparece no mercado público de Atenas, coberto por feridas autoinflingidas e mentindo ter sofrido uma tentativa de assassinado por seus inimigos. Atenas cede à seu pedido por uma guarda pessoal por reconhecê-lo um bom guerreiro na guerra contra Megara. Com uma guarda pessoal em mãos ele se torna tirano em 557. Sua “inauguração” foi bem peculiar: ele se veste de mulher com uma armadura fazendo com que o povo cresse ser este um sinal da deusa Atenas, ela mesma guerreira, que dava Pisístrato o comando da Acrópole (Heródoto, 1.60.2-5).

Mégacles rompe sua aliança com Licurgo e volta-se a Pisístrato oferecendo-o sua filha na expectativa de que o futuro neto fosse o sucessor após a morte de Pisístrato. Mas Pisístrato não teria relações sexuais com sua filha e poria seus filhos do casamento anterior, Hípias e Hipparchus, como seus sucessores. Mégacles, irado, renova sua aliança com Licurgo e as duas facções exiliam Pisístrato em 555. Neste período de dez anos de exílio Pisístrato aproveita para aumentar seu poder econômico e político por meio de seus negócios pessoais nas minas de ouro e prata na Trácia e por meio de alianças políticas externas fora da Ática, como a com Lygdamis.

Então, em 545 ele volta a governar Atenas até sua morte em 527.<sup>58</sup> Os fatores que o levaram a permanecer novamente no poder por vinte anos foram os seguintes: a imposição da força ao exilar os alcmeônidas e manter os filhos dos aristocratas como reféns em Naxos por seu aliado Lygdamis; o desarmamento do povo; a criação de um exército de mercenários cujo dinheiro provinha de impostos públicos e de seus lucros privados na Trácia. “No entanto, Pisístrato sabia que um regime repressivo, com base, principalmente, em força armada, provocaria uma reação violenta da aristocracia e as pessoas e, portanto, seguiu uma política liberal (BUCKLEY, 2010, p.105).”

Pisístrato assegurou as reformas solonianas e amenizou os conflitos aristocráticos por meio de uma política de não interferência nos assuntos dos aristocratas (entenda-se, não confiscando suas terras em

---

<sup>58</sup> *Após a morte de Pisístrato em 527, temos os seguintes sucessores e suas respectivas datas (prováveis) de governo : Onetorides (526), Hípias (525), Clístenes (524), Miltiades (523), Kaliades(522) e Pisístrato (521). Dentre estes nomes dois revelam sua política pacífica com os aristocratas, Clístenes, que era filho de Mégacles e Miltiades.*



favor dos pobres), criando uma atmosfera pacífica<sup>59</sup> que impulsionou várias obras públicas e o gradual enriquecimento de Atenas. Assim o sucesso de Pisístrato se justifica por três fatores: asseguramento das reformas solonianas, não-interferência nos assuntos da aristocracia e, principalmente, suas políticas de assistência aos pobres.<sup>60</sup>

Este terceiro fato consistiu basicamente de empréstimos em dinheiro para agricultores pobres, o que gerou investimentos em terras novas, aumento da exportação agrícola e suporte em períodos de entressafra da “triade mediterrânea”: oliva, uva e cereal. A prosperidade ateniense durante o século V se deve em grande parte à tirania de Pisístrato. Naturalmente este terceiro fator de sucesso da tirania de Pisístrato foi o mais eficaz, pois conquistou a simpatia dos pobres e, portanto, sua lealdade. Sem o apoio dos pobres uma tirania não sobreviveria.

Ainda na mesma esteira do terceiro fator, afim de aumentar a qualidade de vida dos pobres, Pisístrato introduz juizes locais para que os aristocratas não tivesse mais poder sobre a lei e desde modo para que os pobres tivessem acesso à justiça. Agindo desta forma Pisístrato enfatizava a superioridade do Estado sobre a aristocracia local.

A política externa pacifista de Pisístrato criou um clima econômico favorável de modo que Atenas aumentaria sua exportação neste período. As principais cidades aliadas de Atenas sob Pisístrato eram Eretria, Tebas, Tessália, Argos e Naxos. Poderíamos resumir e dizer que relações externas pacíficas e estabilidade interna foram as bases de um aumento do padrão de vida em Atenas durante a segundo metade do sexto século graças à tirania de Pisístrato.

Além destes três fatores de sucesso, Pisístrato pôs em prática dois importantes programas: a construção de obras públicas e o incentivo público à festas religiosas.<sup>61</sup> O primeiro proporcionou emprego para os

---

<sup>59</sup>Diz Glotz (p.94) que “os tiranos eram amantes da paz: sabiam perfeitamente que a exaltação dos espíritos em tempo de guerra é uma força irresistível, que a menor derrota lhes custaria o poder e a vida.”

<sup>60</sup>Para exemplificar o populismo demagógico tirano de Pisístrato, Aristóteles (Ath. Pol. 16,6) conta a seguinte história: durante uma viagem pela Ática ele vê um agricultor arando um solo predregoso com muito esforço e pergunta ao agricultor o que a terra produziu, o agricultor responde “dores” e queixa-se do imposto. Pisístrato isenta-o do imposto para sempre.

<sup>61</sup>Glotz (p.94) assere que os tiranos “ofereciam ao povo festas magníficas, que

cidadãos pobres e o segundo engradeceu o nome de Atenas, de modo que ela começou a ser vista como centro de unidade ática. Na verdade não sabemos exatamente se estes dois programas foram executados sob Pisístrato ou sob seus filhos após sua morte. O dado geral é que foram feitos sob a tirania dos pisistrátidas.

Mencionemos brevemente alguns dos edifícios construídos neste período<sup>62</sup>: a acrópole, o templo de Apolo em Delfos, o templo de Atenas Polia, esculturas pedimentais, como leões, Hércules e Triton, o templo de Artemis, *oikematas*, a reforma da Ágora pela remoção de casas e poços velhos, o “edifício F”, o templo de Zeus e Apolo, a *stoa* real, um templo na lado leste do Monte Hymnetos, construção de colunatas no templo de Atenas no Cape Sunium, a construção de *hermai* pelas estradas da Ática, um altar dedicado à doze deuses a partir do qual as distâncias de Atenas foram marcadas, construção de um altar à Apolo no santuário de Pythian Apollo, construção de aquedutos, construção do *enneakrounos*, reconstrução do *telesterion*, reforçamento das paredes do santuário de Elêusis.

O segundo programa dos pisistrátidas foi o incentivo à festas religiosas. Mas não foram todas as festas incentivadas, mas somente aquelas de cultos com caráter nacional, as festas dos cultos locais foram menosprezadas. Vê-se claramente nisso a tentativa de criar um “sentimento de identidade nacional (BUCKLEY, 2010, p.112)” tendo como centro Atenas.

A festa mais importante incentivada foi a “Grande panateneia” em honra à Atenas, padroeira de Atenas, com início em 565, para ser feita a cada quatro anos.<sup>63</sup> O historiador cristão Eusébio de Cesaréia, no

---

*não consistiam somente em sacrifícios, banquetes e patuscadas, mas cujo bilho era realçado por concursos líricos e representações teatrais.”*

<sup>62</sup>*Este programa de construções públicas durante os pisistrátidas foi relatado por Tucídides (6.54.5). Vial (p.370) diz que “todos os tiranos tem uma política de prestígio. Foram os primeiros a se preocupar com o urbanismo: muitas fontes se devem a eles, e os trabalhos de adução de água que Policrates fez em Samos são notáveis. Eles souberam ornar sua cidade-estado com monumentos gradiosos: a Acrópole de Atenas recebeu seu primeiro adorno com os pisistrátidas.”*

<sup>63</sup>*Segundo Buckley (p.112) três concursos de atletismo corroborariam a tese de que a reestruturação da grande Panateneia começou em 560 sob os pisistrátidas: os Jogos Píticos em Delphi (582), o Isthmian (581) e o Nemean*

século IV a.D, diz que foi a partir desta festa que começaram as competições de atletismo em Atenas. A festa consistia em cantar e dançar toda a noite, uma procissão pela manhã até a Acrópole, um sacrifício e um banquete. Os concursos musicais foram introduzidos por Hipparchus.

É durante a tirania dos pisistrátidas também que o culto à Dioniso, antes celebrado na cidade de Eleutherae, vem para Atenas e ganha destaque tendo apoio público político e promoção e posteriormente originando os concursos de tragédias, comédias e ditirambos. A raiz das tragédias gregas eram religiosas, como se vê ; ela nasce dos coros e danças praticados durante a festa em honra à Dioniso em Atenas. A primeira apresentação de uma tragédia data de 533, coincidindo com as Olimpíadas também.

A tirania dos pisistrátidas caiu por volta de 510 graças aos alcmeônidas e outros aristocratas exilados que fizeram aliança com os espartanos. A primeira tentativa, em 513, fracassou devido a aliança entre Hípias e a Tessália. Finalmente os espartanos cercaram a Acrópole e forçaram Hípias a deixar Atenas.<sup>64</sup>

### C. CLÍSTENES

Clístenes é o terceiro nome importante na história do nascimento da democracia ateniense após Sólon e os pisistrátidas. Ele nasceu por volta de 570 e era membro do clã dos Alcmeônidas, neto do tirano Clístenes de Sícion, tio de Péricles e avô de Alcebiades.

Quanto ao seu legado, Clístenes tomou uma série de medidas

---

*(573). Segundo ele o aumento da prosperidade e a consciência de sua própria importância teriam motivado Atenas à competir com estas outras cidades inaugurando ela também uma competição atlética durante a Grande Panateneia. Outra evidência são os vasos negros com óleo de oliva que eram concedidos aos vencedores dos jogos datados deste mesmo período. Fazendo assim os pisistrátidas mais uma vez angariariam a simpatia do povo pobre com medidas populistas.*

<sup>64</sup>*Há uma tradição muito antiga que credita ao casal Harmódio e Aristogíton o assassinato de Hiparco durante a grande Panateneia em 513, o que rendeu à eles a fama de heróis e sacrifícios anuais e proteção financeira pública para seus descendentes. Esta tradição na verdade foi um mascaramento deliberado dos atenienses, que não queriam aceitar a verdadeira causa da queda da tirania : os espartanos.*

reformatórias, principalmente no que tange à reorganização política do território da Ática mudando a organização política ateniense, que era baseada em quatro tradicionais tribos com fortes laços de parentesco entre si. Estes clãs tradicionais foram responsáveis pelas tiranias anteriores e para impedir que a tirania se instalasse novamente através destas relações de parentesco, Clístenes dividiu a Ática em dez tribos de acordo com sua área de residência, o seu *dēmos*. Estas reformas territoriais foram na verdade uma “dessacralização da pátria (KERCKHOVE, p.27)” e, portanto, fruto da racionalização em curso.

Os principais feitos de Clístenes durante seu arcontado foram: a reorganização demográfica do território ático; o conseqüente fortalecimento dos *dēmos* em detrimento das antigas *phratría*; a reorganização da *boulé* em 500 participantes; a reorganização da *dikasteria*, a corte popular; a instituição do ostracismo e a cunhagem do conceito de *isonomia* que, durante o século V, iria desembocar no conceito de *democracia*.

Após a expulsão de Híppias de Atenas, os aristocratas Iságoras e Clístenes entraram na disputa pelo arcontado. Iságoras aliou-se com o rei Cleomenes I de Esparta e exilou Clístenes junto com 700 famílias e tornou-se arconte apônimo em 507. Seu grande erro, porém, foi tentar dissolver a *boulé*,<sup>65</sup> que resistiu e angariou o apoio do povo e forçou Iságoras a fugir para a Acrópolis que lá permaneceu por dois dias mas no terceiro foi expulso junto com os espartanos aliados (HERÓDOTO 5.72.1–2). Clístenes, então, junto com os outros exilados, retornou a Atenas e tornou-se arconte com apoio do povo e dos aristocratas *hetairoi*.

Tal conflito entre os aristocratas pelo poder, como entre Iságoras e Clístenes, estava se tornando “fora de moda (BUCKLEY, 2010, p.118)”. O povo, de modo geral e igualmente a parcela de nobres por mérito financeiro, estava enfasiada de disputas entre facções aristocráticas, que, não percebendo a mudança dos tempos, ainda sustentava valores e um código de honra anacrônicos. Clístenes, arguto político e membro da aristocracia, percebeu isso já durante o período de tirania, onde os tiranos, para se manter no poder, adotavam medidas populistas que não os tornavam dependentes dos humores inconstantes

---

<sup>65</sup> Na verdade Heródoto não explicita se foi a Boulé ou o Areópago que Iságoras quis remover.

das facções aristocráticas, mas do próprio povo. E lidar com o povo ignorante cujos interesses são mínimos é muito mais fácil que lidar com uma aristocracia com infinitos interesses econômicos e políticos e códigos de honra fastidiosos.

Inspirado no bem sucedido populismo dos pisístrátidas, Clístenes toma medidas igualmente populistas para se manter no poder, desagradando, naturalmente, a classe aristocrática. As principais foram a reforma demográfica ática e a ampliação dos poderes da *ekklesia*. Heródoto (5.66.2; 69.2) sublinha este caráter oportunista das medidas de Clístenes e igualmente Aristóteles (Ath. Pol. 20.2), quando diz que “Clístenes trouxe o povo para o seu lado cedendo o controle do Estado para o *plethos*.” Portanto, apesar de Clístenes ser considerado o real fundador da primeira democracia na história, seus interesses não foram altruístas, mas permeados de interesses pessoais e aristocráticos ou, mais amenamente, uma “combinação de auto-interesse e acuidade pública (BUCKLEY, 2010, p.120).”

A democracia ateniense nasce propriamente com Clístenes em função de sua reforma demográfica do território Ático. Os principais motores destas reformas foram dois que se interrelacionam: o problema da cidadania ateniense e o problema das unidades parental-aristocráticas.

Durante o arcontado de Sólon muitos estrangeiros vieram para Atenas, por sua prosperidade crescente com sua abertura econômica, para trabalhar nos mais diversos ramos, sendo o principal o artesanato. Durante os pisistrátidas muitas novas pessoas vieram para Atenas para servir como mercenários do exército público (PLUTARCO 24.4; HERÓDOTO 1.64.1; TUCÍDIDES 6.55.3). Assim, durante todo o século VI Atenas recebeu uma quantidade crescente de estrangeiros que, no governo de Sólon vieram para trabalhar como artesãos de vasos, e no governo dos pisistrátidas vieram para trabalhar como mercenários no exército público. Durante o governo de Clístenes Atenas já era habitada pelos netos e bisnetos daquelas pessoas. No entanto, sem cidadania.

Assim tínhamos três gerações de estrangeiros que ainda não tinham a cidadania ateniense plena. Atenas, durante o século VI, teve um crescimento demográfico significativo, e a propaganda política dos pisistrátidas em transformar Atenas no centro cultural Ático foi bem sucedida. Desde modo, além dos descendentes daqueles estrangeiros que vieram para Atenas sob Sólon e os pisistrátidas, sob Clístenes afluíram

para Atenas muitos outros estrangeiros.

A única prova formal de cidadania ateniense antes de Clístenes eram as *phratriai*, que reivindicavam para si uma origem mítica, como seus nomes atestam.<sup>66</sup> Assim, quando Clístenes fez a reforma geopolítica ática criando os *demoi*, ele automaticamente aboliu o antigo critério de cidadania criando um novo, os *demoi* (BUCKLEY, 2010, p.120).

Para compreender a natureza e extensão da reforma geopolítica ática de Clístenes em *deme* é preciso compreender a natureza das quatro

---

<sup>66</sup>A fundação das *phratriai* foi atribuída à figura mítica de Ion, personificação da identidade jônica (LAMBERT, 1993, p.3). Atenas estava organizada em quatro tribos jônicas agrupadas em *phratriai* e *genê* baseadas num parentesco mítico com algum herói (FINE, 1983, p.229). Este recurso genealógico a um ancestral mítico comum foi recorrente em todas as *phratriai* e pode se atestar tanto pelo sufixo patronímico *-idai* nos nomes das *phratriai*, como *Alkmeonidai* e *Demotionidai* como pelo famoso festival de *Apatouria*, cujo nome derivaria de *homopatoria*, ou seja, 'mesmo pai' (LAMBERT, 1993, p.8). Apesar de o recurso genealógico-mítico não ser verdadeiro, como hoje compreendemos a noção de verdade como correspondência, de fato as *phratriai* consistiam de pessoas com uma ancestralidade comum, chamados *homogalaktes*, e a membresia nas *phratriai* não era reservada somente aos ricos *eupatridai* (FINE, 1983, p.186) mas estendida a todos os que vinham a pertencer a uma *phratriai*. Deste modo as *phratriai* eram organizações de parentesco primordialmente constituídas por *phráter*, vizinhos próximos e amigos de família. Há três evidências, segundo Lambert (1993, p.4-5) da existência das *phratriai* áticas: trinta inscrições arqueológicas preservadas, obras tardias dos séculos V e IV, em especial *Isaeus* e *Demóstenes* e *scholia* variados, ensaios de *Plutarco*, *Pausanias* e *Ateneu*. Em *Homero* a *fratria* é uma "subdivisão da tribo" e uma "base de organização militar", de modo que o homem sem *fratria* é considerado um "fora de lei" (VIAL, 2013, p.189). A palavra *phrater* significa literalmente irmão, mas em *Homero* não se usa a palavra *phrater* para se referir a irmão, mas sim *adelphos* e *kasignetos* (FINE, 1983, p.35). O termo *phratris* é mencionado pela primeira vez na *Iliada* (2.362-363 ; 9.63-64) quando *Nestor* a *Agamenon* fala para se dividir os homens por tribos e *phratriai*. Uma hipótese para a origem das *phratriai* bem aceita é a de que na 'era das trevas' grega os nobres agrupados em *genê* organizaram seus dependentes em *phratriai* para melhor controle, cada uma estando sob o domínio de um ou mais *gene* (FINE, 1983, p.186). Assim a organização em *phratriai* formam um modo de organização dos *genê* e, de fato, as *phratriai* organizaram a vida social e política grega desde sua aparição, por volta de 2000 a.C., até seu fim no segundo século II a.C., como atesta uma inscrição em

unidades parental-aristocráticas áticas anteriores, *phylai*, *phratrīai*, *genē* e *oikoi* ou *anchisteia*. Eric Voegelin (2012, p.190) chama-as de “estruturas gentílicas” de sinecismo da civilização helênica e as apresenta em níveis, da maior para a menor, respectivamente.<sup>67</sup> Estas estruturas gentílicas da civilização helênica tinham características tribais e foram determinantes do processo de sinecismo ático, ou seja, na união dos vários vilarejos áticos em torno de um centro político único, Atenas, durante o século V.

Todavia, a era tribal deixou uma marca na estrutura na pólis, profunda o bastante para se tornar um fator decisivo na conformação de sua história interna e externa até o fim no triunfo macedônio, na medida em que a pólis preservou a ordem do parentesco sanguíneo em suas subdivisões, por mais fictício que tal parentesco tenha se tornado ao longo do tempo (VOEGELIN, 2012, p.189).

Ao longo do século VII as *phratrīai* são a base da sociedade, englobam também os *genē* e se legitima como poder político, tendo regras próprias, podendo promulgar decretos próprios, possuir bens e dignitários, tem seu próprio sacerdote e culto. As lideranças das *phratrīai* eram hereditárias, e portanto não-democrática (BUCKLEY, 2010, p.122). As *phratrīai* eram o foco da aristocracia e, uma vez que a aristocracia era um problema para o povo, logo eram igualmente o foco do problema. As *phratrīai* podiam dividir-se ou fundir-se conforme sua fraqueza ou força política e segundo as circunstâncias (LAMBERT, 1993, p.11) e esta grande mobilidade espontânea foi provavelmente o motivo que as fizeram sobreviver durante os 200 anos de democracia como “organizações extra-urbanas (JONES, 1999, p.210).”

As outras estruturas gentílicas, *phylai*, *genē* e *anchisteia*, são partes constituintes do que serão as *poleis* futuramente. À medida que a noção de sujeito vai tomando escopo – como se pode atestar pela epopéia, lírica e tragédia até seu ponto culminante com a filosofia – o mundo tribal aristocrático vai dando lugar ao mundo das *poleis*

---

uma colônia grega em Nápoles (*Inscriptiones Graecae*, XIV, 759).

<sup>67</sup>Não sabemos exatamente se os *phylai* eram partes das *phratrīai* ou, contrariamente, se as *phratrīai* eram parte das *phylai* (LAMBERT, 1993, p.15-16).

democráticas. O sujeito “[...] sempre permaneceu numa posição de mediação por meio dos parentescos sanguíneos tribais fictícios e estreitos no interior da *pólis* (VOEGELIN, 2012, p.189).”

Clístenes mudou a situação política ática mudando a situação geopolítica. Agora o centro das decisões políticas não eram mais as *phratriai*, mas os *demoi*. A principal diferença entre as *phratriai* e os *deme* era a “constituição democrática (BUCKLEY, 2010, p.123)” destes últimos. Todos os temas concernentes aos *demoi* eram decididos não mais por uma pequena fratria seleta mas por todo o *demos*.

Clístenes dividiu a Ática em três regiões geopolíticas: *Paralia*, *Mesogeia* e *Astu*. E cada uma destas áreas foi subdividida em dez partes chamadas tritías<sup>68</sup> que, por sua vez, englobavam um certo número de *demes* (BRAADEN, 1955, p.22).<sup>69</sup> “As tritías eram áreas geográficas compactas e em alguns lugares contíguas (BRAADEN, 1955, p.28).” A subdivisão ática foi uma forma de “misturar o povo (BUCKLEY, 2010, p.128; BRAADEN, 1995, p.23)”. As reformas de Clístenes “podem ter intentado transcender barreiras locais juntando homens dos distritos rurais, urbanos e costeiros e desenvolver um sentimento de união (HIGNETT, 1952, p.141).” Esta divisão ática foi a maneira achada para solucionar os conflitos parental-aristocráticos entre as diversas facções e partidos.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup>Estas dez tribos eram Erectidas, Egeus, Pandion, Leônides, Acamantes, Oineis, Cecrópides, Hipotoontes, Eântides e Antioques e estavam espalhadas por todo o território ático, em diferentes locais, tendo, muitas vezes, a mesma tribo, em locais diferentes, totalizando, assim, trinta trittytes. Na mesma tritías haviam vários dêmos, e os estudiosos afirmam que haviam cerca de 140 dêmos em toda a Ática.

<sup>69</sup>Alguns partidos regionais do século VI eram: *pedieis*, cujo núcleo estava concentrado na área de planície e tinha Licurgo como líder; *paralioi*, cujo núcleo era a área costeira e era famoso por ser a região dos Alcmeônidas; e, por fim, os *hyperacrioi*, os “além dos montes”. Clístenes desejava quebrar a velha rivalidade entre os *pediakoi*, *paralioi* e *diakrioi* e a influência dos *eupatridai* (BRAADEN, 1955, p.23, 24, 25).

<sup>70</sup>Alguns partidos regionais do século VI eram: *pedieis*, cujo núcleo estava concentrado na área de planície e tinha Licurgo como líder; *paralioi*, cujo núcleo era a área costeira e era famoso por ser a região dos Alcmeônidas; e, por fim, os *hyperacrioi*, os “além dos montes”. Clístenes desejava quebrar a velha rivalidade entre os *pediakoi*, *paralioi* e *diakrioi* e a influência dos



Alguns especialistas sustentem que Clístenes, com sua reforma demográfica, desejava aumentar o poder das cidades e outros que, ao contrário, ele desejava diminuir. De fato Clístenes estava mais interessado, dentre as três grandes áreas em que a Ática foi dividida, na área urbana provavelmente porque a maior parte das famílias nobres eram de centros urbanos (BRAADEN, 1955, p.28, 29). Além disso “as tritias da Cidade consistiam de somente um *demos* que, como a evidência arqueológica mostra, era a sede política dos Alcmeônidas (BUCKLEY, 2010, p.127)”, ou seja, a própria facção de Clístenes.

Deste modo as reformas tribais de Clístenes foram um grande, senão o mais importante, fator no desenvolvimento da democracia ateniense, mas foram também um meio de fortalecer a permanência política dos Alcmeônidas às custas de seus oponentes (BUCKLEY, 2010, p.128).

Estas famílias mantiveram influência política sobre o território de onde vieram, apesar de suas residências estarem em áreas urbanas. Alguns alegam, como Braaden (1955, p.29) que a reforma territorial de Clístenes não foi um meio de beneficiar a plebe, mas os aristocratas, porque “era necessário inventar um sistema pelo qual elas pudessem ser espalhadas por todas as tribos, enquanto ainda usando localidade como a base para a cidadania.”

As rivalidades e conflitos entre as facções podem ter sido causadas pela ambição de poucas famílias ou clãs aristocráticos que eram capazes de usar seus domínios de certas regiões da Ática como arma política. Clístenes percebeu que estes blocos regionais de poder, com seus líderes aristocráticos sustentados em poder por seus amigos e dependentes pela rede de velhas lealdades e alianças, eram o maior obstáculo para a estabilidade política. Consequentemente, houve uma radical reorganização do corpo citadino e por isso das quatro tribos jônicas, sob os fundamentos que a dependência política do povo comum poderia somente ser quebrada pela separação política de seus líderes aristocráticos (BUCKLEY, 2010, p.126).

---

eupatridai (BRAADEN, 1955, p.23, 24, 25).

A artificialização do território através de uma reforma geopolítica foi o modo encontrado para enfraquecer o poder das fratrias e fortalecer o poder do povo e, ao mesmo tempo, fortalecer o poder de uma fratria específica, a sua própria, e descentralizar as decisões políticas e unificar o estado. Poderíamos dizer, assim, que a democracia ateniense foi consequência de uma demografia antes de tudo.

Assim a reforma de Clístenes dos *demes* e das tribos foi feita para quebrar os fortalecidos poderes regionais destes clãs aristocráticos e suas facções, acabando com as funções políticas das fratrias e das velhas tribos; e, por meio da Boule dos 500 e da Ekklesia criar uma constituição balanceada onde o poder político do povo era suficiente para agir como um contrapeso igualitário ao da aristocracia (BUCKLEY, 2010, p.122).

Como dito acima, um dos problemas sociais mais urgentes resolvidos sob Clístenes ao final do século VI eram os novos cidadãos sem cidadania ateniense plena. A nova base de cidadania instituída por Clístenes foi a localidade de nascimento e isso facilitou a inclusão de novos cidadãos (BRAADEN, 1955, p.22). Com as *phratryiai* enfraquecidas a base de confiança para a cidadania agora não eram mais o parentesco fictício com algum herói mas simplesmente o *demos* ao qual alguém fazia parte. Os *deme* garantiriam cidadania ateniense não só para antigos habitantes mas também para os novos, conforme relata Aristóteles (ARISTOTELES, Ath. Pol. 21.4).

A cidadania agora dependia do pertencimento a um dos *demos*. Dado que, a um só tempo, um número considerável de pessoas recebeu a cidadania e as antigas tribos ficaram confinadas às suas funções religiosas, o efeito global foi uma democratização bem-sucedida da constituição, dissolvendo o poder da antiga estrutura gentilícia (VOEGELIN, 2012, p.190).

Além deste alargamento da cidadania a reforma demográfica clisteneana repercutiu na organização militar pois agora os “generais de qualquer tribo poderia vir de qualquer uma das três regiões da Ática (BRAADEN, 1955, p.26). A reforma territorial de Clístenes foi “um sistema pelo qual os Eupatridai, seus inimigos, talvez, mas ainda

homens de habilidade, pudessem ser usados para favorecer na posição militar e na nova e poderosa posição de *Prytaneis* (BRAADEN, 1955, p.30).”

Este é um sistema extremamente complexo e foi implantado por Clístenes com a finalidade de abolir os privilégios patronímicos em favor dos demonímicos, o que aumentou o senso de pertença a um *dêmos* nos indivíduos, ficando as relações familiares de *genos*, cada vez mais tênues. O *dêmos*, portanto, foi uma divisão territorial artificial para impedir a força política dos *genos*. Esse conflito entre *genos* e *demos* é o conflito entre a lei do Estado e o direito familiar que se expressará mais tarde na *Antígona*, como notado por Hegel.

Esta estratégia geopolítica se deu justamente pela excessiva força das relações parentais que o *genos* proporcionava, frequentemente levando ao poder um membro proeminente de um *genos* que não legislaria em favor do público. O *genos*, assim, se tornava representante por excelência da aristocracia. Logicamente a decisão de Clístenes não foi inicialmente bem vista, pois diluía as relações familiares tradicionais do *genos* em troca de relações artificiais novas do *dêmos*. O que se tornava decisivo daqui em diante para a política Ática não era mais o nascimento, a estirpe, a hereditariedade mítica reivindicada pela aristocracia. A *arete* saía do campo de virtudes familiares para virtudes sociais, sempre tendo em vista a comunidade. Clístenes, desta forma, literalmente instituiu a democracia.

O que foi então a democracia Ática antiga? Foi uma divisão territorial, uma estratégia geopolítica, em prol de todas as pessoas e não somente de grupos familiares bem instituídos. Portanto, para a democracia Ática antiga, foi de suma importância a artificialização do território. Só desta forma pode-se afrouxar os laços parentais tradicionais, que sempre tenderam a se agrupar e formar oligarquias, em prol de laços públicos, que por estarem territorialmente distantes e não terem proximidades familiares auxiliaram no sentimento de pertença territorial.

Além da reforma geopolítica, Clístenes estabeleceu corpos legislativos feitos de indivíduos escolhidos por eleição. Mais um atentado contra o parentesco e a hereditariedade aristocrática. Ele reorganizou a *Boulê*, que primariamente foi feita por 400 membros, para 500 membros, 50 de cada tribo e introduziu o juramento boulético e fez dele uma instituição proboulética, ou seja, que propunha

antecipadamente a agenda a ser discutida na *ekklésia*. O tribunal, chamado *Dikasteria*, foi reorganizado também.

Clístenes também criou o ostracismo, usado pela primeira vez em 487, com a finalidade de expulsar da cidade qualquer um que ameaçasse a democracia, fosse um tirano ou qualquer um que tivesse poder excessivo dentro da pólis. Clístenes chamou à suas reformas democráticas de *isonomia*, igualdade perante a lei; tal termo, durante o século V, se transformou em *democracia*.

## CONCLUSÃO

Procuramos durante estas linhas mostrar que a democracia ateniense foi efeito da racionalização de condições internas e externas criadas ao longo do século VI nos campos ético, estético e político. Quanto às condições internas de racionalização, temos a religiosidade, que se racionalizou pelos cultos místicos – eleusinos, órficos e dionisíacos – de caráter apotropáico, soteriológico orgiástico, e temos a poesia gnômica, que se racionalizou no interiorismo e subjetivismo da poesia lírica. Quanto às condições externas, temos a política, que se racionalizou nas reformas de Sólon, na tirania dos pisistrátidas e na reforma de Clístenes. A democracia que emergiu durante o século VI foi uma consequência da racionalização nestas três esferas da vida grega arcaica.

Partimos do pressuposto básico de que formas políticas necessitam de formas éticas e estéticas prévias para se desenvolverem. Tal pressuposto não é novidade. Ele é o mesmo pressuposto que Platão parte na *República* (435e) ao dizer: “Porventura não é absolutamente forçoso que concordemos que em cada um de nós estão presentes as mesmas partes e caracteres que na cidade?” Ou então quando escreve: “Não é verdade que o homem tirânico é feito à semelhança do Estado tirânico, o democrático da democracia, e os restantes do mesmo modo?” (Rep. 576c). Assim, para Platão, há uma relação de paralelismo entre o homem e o Estado. As mesmas inclinações internas – psíquicas, emocionais e éticas – se alargam para o âmbito público político do Estado. Esta é a razão porque Platão condena algumas formas estéticas, como a Tragédia pois elas criariam algumas disposições nos indivíduos que influenciaríamos negativamente no Estado.

Platão, um defensor da aristocracia, foi o primeiro a perceber a estreita ligação entre a ética-estética trágica e a democracia. Explica-se, assim, sua antipatia a ambas, pois a primeira é sustentáculo estético e ético da segunda. Platão, defensor da unidade sobre a multiplicidade, percebeu que a multiplicidade heraclitiana implícita na tragédia não era compatível com o Uno, pois sabia que regimes políticos são somente as praias onde as ondas quebram. A verdadeira e real fonte de qualquer ordem social é uma disposição interna nas pessoas, causadas por suas crenças religiosas mais subterrâneas e seus gostos estéticos mais irrelevantes. Portanto, quando dada ordem social se instala, é porque

anteriormente esta mesma ordem estava prenhe na ética e na estética da sociedade em questão.

Esta tese platônica perpassará a história das ideias e chegará em Freud em sua teoria contratualista, a qual usará uma tragédia grega para exemplificar a origem psíquica profundamente traumática da uma ordem social como a família e o Estado. A sociedade é fruto de um tabu instituído em uma comunidade primeva. A família e o Estado são suas reproduções. E o indivíduo arca com o trauma. A ideia básica subsiste: o que acontece na *psiche* é mimetizado socialmente. Freud não prescreveu nenhuma espécie de censura, como Platão o fez, porém tinha consciência, e experiência própria, de como neuroses se propagam do indivíduo para a sociedade. Toda ordem social é, de fato, consequência de disposições psíquicas arcaicas.

No caso em questão, a democracia ateniense, estas disposições internas foram as religiosidades místicas e a lírica arcaica e a tragédia (que no presente texto não foi tratada extensivamente). As primeiras, principalmente os cultos dionisíacos, proporcionaram as condições éticas ideais para criar nos seus adeptos e no povo, posteriormente com o apoio dos pisistrátidas, uma consciência “democrática”, que, mais tarde desembocou em forma estética na Tragédia. As segundas, a lírica, demonstrava que já durante o VI estava em curso uma mudança na subjetividade grega, que deixava de valorizar o mundo dos valores aristocráticos para valorizar o mundo de valores democráticos, que, por incrível que pareça, são individualistas.

Assim, temos no período arcaico, por um lado, um *crescendo* da democracia, da igualdade, da individualidade e racionalidade, crescendo este que alcançará seu ponto máximo durante o século V, na era de Péricles, e por outro, um *diminuendo* da aristocracia, dos valores heróicos e do *pathos* épico.

Heródoto é considerado um ponto central no caminho da racionalidade grega até o ponto culminante com Sócrates. Em suas *Histórias*, ele usa a expressão 'era-humana' para falar de eventos do século VI (FOWLER, p.46) demonstrando uma cisão entre uma 'era dos deuses' e outra humana que teria se dado, coincidentemente no século VI, durante o nascimento da democracia, período em que o povo grego toma consciência da justiça social e econômica humana, como atestado

na obra soloniana.<sup>71</sup> Quanto à Heródoto, há uma filosofia da história implícita em sua obra, portanto já uma racionalização da história. A história não é mais vista de maneira mítica, mas racionalizada. Portanto Heródoto seria, na crítica tradicional, um dos primeiros responsáveis pela demitologização em direção ao racionalismo grego do V, pois percebe-se nas *Histórias* uma dicotomia em que de um lado estão as coisas pertencentes à categoria de mito (poesia, falsidade, imaginação, deuses, pre-história, lendas) e do outro as coisas pertencentes à categoria de logos (prosa, verdade, realidade, os homens, a história). Em dado trecho, quando Heródoto (Hist. 2.23) fala do curso do rio Nilo, ele diz que não existe nenhum rio chamado Oceano, e que tal rio é uma invenção dos poetas, deixando explícito sua rejeição de Homero como autoridade histórica.<sup>72</sup>

Além de Heródoto tem-se vários outros nomes importantes onde constata-se a passagem do *mytho* ao *logos* em direção à racionalização grega do mundo. No período arcaico o termo *mythos* denotava pronunciamentos de autoridade, porém no período clássico ele veio a denotar o extremo oposto, falsidade, mentira, inverdade, fábula; este processo, de racionalização do mito, é chamado por Fowler (p.62) seguindo Bultmann, de demitologização. Para citá-lo: “No final do século VI os contos tradicionais se tornaram objetos de escrutínio racional e imediatamente expeliram problemas de vários tipos (FOWLER, p.60).” Aqui se refere também à tragédia nascente durante os pisistrátidas como fator de união da *polis*. As tragédias puseram à prova a moral aristocrática com a contestação da figura do herói, fazendo com que “as antigas sagas [perdessem] seu caráter de

---

<sup>71</sup>O termo mito é usado na historiografia grega para referir a um período anterior à Guerra de Tróia.. Diodoro de Sículo, em sua Biblioteca, inclui o período mítico em sua história, assim, destarte, não cindindo a história como em Heródoto.

<sup>72</sup>A palavra usada para exprimir esta rejeição é *μῦθον* (mithon), que usualmente traduz-se por fábula, estória, mito, conto, lenda. Contudo Fowler (p.47) a traduz como theory argumentando que “mito” “não passa de fantasia e deriva do mundo ficcional e imaginário da poesia, advindo de Hekataios de Mileto” além do mais Heródoto “usa *μῦθος* somente duas vezes em circunstâncias sugestivas” e que “mythos não difere mais que logos do que ‘conto’ de ‘história’” Assim o termo *mythos* só seria contraposto a um discurso teórico racional no fim do século V segundo Fowler.

inviolabilidade para tornarem-se objetos de especulação intelectual (KERCKHOVE, p.26).” Portanto deslocamos temporalmente a tese de que somente com a tragédia eurípidiana ou com Heródoto o mundo grego racionalizou-se.

Platão, na República (2.337a), diz que há dois tipos de *logoi*, falsos e verdadeiros, os mitos seriam do primeiro tipo. Em todo o corpo platônico há uma forte associação entre *mythoi*, poesia e falsidade e entre *logoi*, prosa (dialética) e verdade.<sup>73</sup> O historiador romano Dionísio de Harlikarnasos também associa mitos à ficções. Plutarco associa *mythos* ao período dos heróis gregos apresentados pelo epopéia, mostrando mais uma vez o descrédito crescente em Homero. Em Píndaro, no início do V, termos relativos a *mythos* são associados à ilusão e a autoridade de Homero é contestada (FOWLER, p.55).<sup>74</sup>

Devemos fazer notar, no entanto, que é errôneo pensar, como afirma o próprio Fowler (p.65), que toda a sociedade grega foi um caminho progressivo e inevitável do *mythos* para o *logos*, pressupondo uma escala evolutiva na consciência grega do arcaico para o moderno, da ignorância para a racionalidade, do *Erlebnis* para sua racionalização.

A passagem do *mythos* para o *logos*, a racionalização grega, tem a ver com a importância crescente do debate público nas cidades gregas, com a emergência da democracia, que também é a causa da preocupação da retórica sofística no século V (FOWLER, p.57) e da reação platônica.

Mostramos durante este trabalho como o “milagre grego” sintetizado por Nestlè na famosa passagem do *mytho* ao *logos* se deu não durante o século V, a partir de Heródoto, mas já durante o século VI através de três importantes esferas, a religiosa, estética e política. Esperamos assim ter dado nosso contributo original para os estudos clássicos e sobre a filosofia antiga além de nosso contributo para os estudos sobre o nascimento da racionalidade ocidental.

---

<sup>73</sup> Cf. : *Rep.*522a ; *Crat.*408c ; *Tim.*26c, 26e4.

<sup>74</sup> Cf. : *Ol.*1.28-29 ; *Nem.*7.23 ; *Nem.*8.32-33



## **BIBLIOGRAFIA**

### **A. FONTES PRIMÁRIAS**

ADRADOS, Francisco Rodríguez (Introducciones, Traduciones y notas). *Lírica Grega Arcaica: Poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.* Madrid: Editorial Gredos, 2001.

ARISTÓTELES. *Constituição dos atenienses.*

LEÃO, Delfim Ferreira. *Sólon: ética e política.* Lisboa: Calouste Goubenkian, 2001.

PLATÃO. *A república.* 13ª edição. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PLUTARCO. *Vidas paralelas: Sólon e Públicola.* Tradução do grego, introdução e notas: Delfim F. Leão e José Luís L. Brandão. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos : Universidade de Coimbra, 2012.

PSEUDO-XENOFONTE. *Constituição dos Atenienses.* Tradução do grego, introdução, notas e índices: Pedro Ribeiro Martins. Coimbra : Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

SOLON. *Elegy and Iambus.* Translation by J. M. Edmonds. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1931. 1.

### **B. ARTIGOS ACADÊMICOS**

BRADDEEN, Donald. *The trittyes in Cleisthenes' reforms.* In : *Transactions and proceedings of the American philological association*, Vol.86, 1955, pp.22-30.

CAREY, C. *Nomos in Attic rhetoric and oratory.* In : *The Journal of Hellenic Studies*, Volume 116, 1996, pp.33-46

CHRIMES, K.M.T. On Solon's property classes. In : The classical review, Vol.46, 1, 1932. pp.2-4.

CORREA, Denis Renan. A Constituição dos Atenienses de Aristóteles: controvérsias e interpretações de uma memória historiográfica. In : Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, ANPUH, São Paulo, 2011. pp.1-11.

DAMBROS, Bruno. O valor da agonia : as descontinuidades políticas das posições éticas dos trágicos e socráticos na grécia antiga. In: Revista Mosaico Social. Florianópolis, 2012. Ano VI. Vol.6. pgs.115-132

DAVID, Ephraim. A Preliminary Stage of Cleisthenes' Reforms. Classical Antiquity, Vol. 5, No. 1 (Apr., 1986), pp. 1-13.

DEVELIN, Robert. The election of archons from Solon to Telesinos. In : L'Antiquité Classique, T. 48, Fasc. 2 (1979), pp. 455-468

EHRENBERG, Victor. Origins of democracy. In : Historia : Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd.1, H.4, 1950, pp.515-548.

FOWLER, Robert L. Mythos and logos. In : The Journal of Hellenic Studies, Volume 131, 2011, pp.45-66.

HUCK, Lachlan. Alcibiades and Socrates: A critical analysis of the socio-political atmosphere of Athens and how it condemned them Both. In : Clío's purple and gold : Journal of undergraduate studies in history, Vol.1, 2011, pp.32-44.

KAUFMANN, Walter. Tragedy and philosophy. New Jersey: Princeton University Press, 1968.

KERCKHOVE, Derrick De. A Theory of Greek Tragedy. SubStance, Vol. 9, No. 4, Issue 29 (1980), pp. 23-36.

KIBRIT, Orly. O ideal de Sólon e a democracia na Grécia antiga. In :

Revista da seção judiciária do Rio de Janeiro, Vol.19, nº33, 2012, pp.143-148.

L'HOMME-WÉRY, Louise-Marie. La notion de patrie dans la pensée politique de Solon.. L'Antiquité Classique, T. 69 (2000), pp. 21-41.

LEWIS, D.M. Cleisthenes and Attica. In : Historia : Zeitschrift fur Alte Geschichte, Bb.12, H.1, 1963, pp.22-40.

MARTINS, Antonio Manuel. Filosofia política em Platão. In : Hvmánitas, Vol. XLVII, (1995), pp.385-396.

MCWHORTER, Robert Ligon. The Athenian democracy. In : The Georgia review, vol.5, nº 3, 1951, pp.290-299.

MILNE, Joseph Grafton. The economic policy of Solon. In : The Journal of the American School of classical studies at Athens, Vol.14, nº 3, 1945, pp.230-245.

MILNE, Joseph Grafton. The monetary reform of Solon. In : The Journal of Hellenic Studies, Vol.50, Part 2 (1930), pp.179-185

MOLINA, Luis. Solon and the evolution of the athenian agrarian economy. In: pomœrium 3, 1998. p.5-18

MOSSÉ, Claude. Comment s'élabore un mythe politique : Solon, "père fondateur" de la démocratie athénienne. In: Annales. Histoire, Sciences Sociales, 34e Année, nº 3, 1979, pp.425-437.

OLIVER, James. Reforms of Cleisthenes. In : Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd.9, H.4, 1960, pp.503-507.

PARKER, Victor. Some Aspects of the Foreign and Domestic Policy of Cleisthenes of Sicyon. Hermes, 122. Bd., H. 4 (1994), pp. 404-424.

RIHLL, T. E. Hektemoroi: Partners in crime? In : Journal of Hellenic

Studies 111, 1991.

STINTON, T. C. W.. Solon, Fragment 25. In: The Journal of Hellenic Studies, Vol. 96, 1976, pp. 159-162.

STRAUSS, Leo. On a new interpretation of plato's political philosophy. In: Social Research, Vol. 13, No. 3, 1946, pp. 326-367

TABONE , D. A. Max Weber e o debate sobre a natureza da economia antiga. Archai n. 8, jan-jun 2012, pp. 47-52.

TABONE, Danilo Andrade. Resenha : OLIVEIRA, Richard Romeiro. Pólis e nómos: o problema da lei no pensamento grego. Loyola : São Paulo. In : Archai, n. 12, jan-jun, p. 199-202.

THOMPSON, Wesley. The archonship of Cleisthenes. In : The classical journal, Vol.55, nº 5, 1960, pp.217-220.

TRAILL, John S. The Political Organization of Attica: A Study of the Demes, Trittyes, and Phylai, and Their Representation in the Athenian Council. In : Hesperia Supplements, Vol. 14, 1975, pp.1-169.

VAN WEES, Hans. Demetrius and Draco: Athens' property classes and population in and before 317 BC. In : The Journal of Hellenic Studies, Volume 131, 2011, pp.95-114.

VLASSOPOULOS, Kostas. Greek slavery: from domination to property and back again. In : The Journal of Hellenic Studies, Volume 131, 2011, pp.115-130.

WATERS, K.H. Solon's price equalisation. In : The journal of Hellenic Studies, Vol.80, 1960, pp.181-190.

## **C. MONOGRAFIAS, DISSERTAÇÕES E TESES**

CORREA, Denis Renan. A memória cultural de Sólon de Atenas na

aristotélica 'Constituição dos atenienses'. Dissertação do programa de pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Orientado: Dr. Francisco Marshall. Porto Alegre, 2012.

FERREIRA, José Ribeiro. Da Atenas do século VII às reformas de Sólon. Gabinete de publicações da Faculdade de Letras da Unviersidade de Coimbra, 1988.

MAIA, Carlos Augusto Menezes. O individual e o coletivo na poesia de Sólon. Orientadora: Shirley Fátima Gomes de Almeida Peçanha. Dissertação. UFRJ / Faculdade de Letras/Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2008. Rio de Janeiro: UFRJ / Faculdade de Letras, 2008.

NOUSSIA, Maria. A comentary on Solon's poems. Thesys submitted for the degree of doctor of philosophy. University college London, 1999.

SOARES, Fabio Augusto Morales. A democracia ateniense pelo avesso: os metecos e a política nos discursos de Lísias. Dissertação do Programa de pós-graduação em História da Universidade de São Paulo. Orientador: Dr. Norberto Luiz Guarinello. São Paulo, 2009.

## **D. LIVROS**

BAGNOREGGIO, São Bonaventura. *Itinerarium mentis in Deum*. Petrópolis : Vozes, 2012

BALOT, Ryan. *A companion to Greek and Roman political thought*. Blackwell Publishing Ltd, 2009.

BUCKLEY, Terry. *Aspects of Greek history 750–323bc : A source-based approach*. London : Routledge, 2010.

CÉLINE, Louis-Ferdinand. *Viagem ao fundo da noite*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

- CIORAN, Émil. O livro das desilusões. Rio de Janeiro: Rocco, 2014.
- CICERO, Marco Tulio. Da amizade. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- CONNOR, W. [et al.]. Aspects of Athenian Democracy. Copenhagen : Museum Tusculanum P., 1990.
- EAGLETON, Terry. Doce violência: a ideia do trágico. São Paulo: UNESP, 2013.
- EDMONDS, J. M (transl.) Elegy and Iambus. Cambridge, MA. Harvard University Press. London. William Heinemann Ltd. 1931. 1.
- ELIADE, Mircea. História das crenças e ideias religiosas I: da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- FINE, John Van Antwerp. The ancient greeks : a critical history. Harvard University Press, 1983.
- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. São Paulo : Companhia das letras, 2010.
- GAGARIN, Michael ; COHEN, David. The Cambridge companion to ancient Greek law. Cambridge University Press : New York, 2005.
- GAZOLLA, Rachel. Pensar mítico e filosófico : estudos sobre a Grécia antiga. São Paulo : Loyola, 2011.
- GRACIÁN, Baltasar. Oráculo de bolso e arte da prudência. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- GRECO, Emanuele. La città greca antica : istituzioni, società e forme urbane. Donzelli Editore : Roma, 1999.
- HADOT, Pierre. O que é a filosofia antiga? São Paulo: Loyola, 1999.

HEGEL, Geoge Friedrich. Fenomenologia do espírito. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

HESSE, Herman. O jogo das contas de vidro. 5ª edição. Rio de Janeiro: BestBolso, 2014.

HUISMAN, Denis. Dicionário dos filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JÄGER, Werner. Paidéia : a formação do homen grego. São Paulo : Martin Fontes, 2011.

JONES, Nicholas. The associations of classical Athens : the response to democracy. Oxford University Press, 1999.

KRAUS, Karl. Aforismos. Porto Alegre: Arquipélago, 2010.

LAMBERT, S.D. The phratries of Attica. Michigan Monographs in Classical Antiquity. Michigan University Press, 1993.

LESKY, Albin. A tragédia grega. São Paulo : Perspectiva, 2010.

LUKÁCS, Georg. Soul and form. London: Merlin Press, 1974.

MILNE, J.G. Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire/ Greek Inscriptions. Oxford: Oxford university press, 1905.

NESTLÈ, Wilhelm. Storia della religiosità greca. La nuova Italia : Roma, 1973.

NIETZSCHE, Friedrich. O nascimento da tragédia. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. Além do Bem e do Mal. São Paulo : Companhia das Letras, 2005.

OWENS, Ron. Solon of Athens : poet, philosopher, soldier, statesman. Eastbourne : Sussex Academic Press, 2010.

PASCAL. Pensamentos. São Paulo: Martin Claret, 2003.

RILKE, Rainer Maria. Carta à Franz Kappus, Paris, 17 de Fevereiro de 1903. In.: RILKE, Rainer Maria. Poemas e cartas a um jovem poeta. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2013.

SALKEVER, Stephen. The Cambridge Companion to ancient Greek political thought. Cambridge University Press : New York, 2009.

SAMONS II, Loren. The Cambridge Companion to Age of Pericles. Cambridge University Press : New York, 2007.

SCHELER, Max. Da reviravolta dos valores. Petrópolis: Vozes, 2012.

SCHÜLER, Donaldo. Origens do discurso democrático. Porto Alegre : LP&M, 2007.

SHEPPARD, J.T. Greek tragedy. Cambridge: Cambridge press, 1911.

SNELL, Bruno. A cultura grega e as origens do pensamento europeu. São Paulo : Perspectiva, 2009.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. What is Polis Religion? In: MURRAY, Oswyn; PRICE, Simon. The Greek City: from Homer to Alexander. Oxford Press: Oxford, 1991.

SOARES, Bernardo (PESSOA, Fernando). O livro do desassossego. São Paulo : Companhia das letras, 2006.

STANTON, G.R. Athenian Politics c800–500BC: a sourcebook. Routledge : London 1990.



STARR, Chester. O nascento da democracia ateniense : a assembléia no século V a.C. São Paulo : Odysseus, 2005.

STEINER, George. A morte da tragédia. São Paulo: Perspectiva, 1986.

VIAL, Claude. Vocabulário da Grécia Antiga. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia Antiga. São Paulo: Perspectiva, 2008.

VOEGELIN, Eric. História das ideias políticas 1 : Helenismo, Roma e cristianismo primitivo. São Paulo : É realizações, 2012.

WEST, Martin. Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati. Editio Altera. New York: Oxford University Press, 1998.

DE PAULA JUNIOR, Haroldo; DE OLIVEIRA, Jelson. Nietzsche: a filosofia do trágico, entre a ética e a estética. In: SGANZERLA, Anor. Ética em movimento. São Paulo: Paulus, 2009. 173-186

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Edusp, 2010.

## GLOSSÁRIO

**Agathói:** Dizia-se dos homens considerados moralmente bons. A bondade, naturalmente, não tinha a ver com alguma disposição interna, mas sim com a beleza heróica, ou seja, com os valores cívicos compartilhados, como força, virilidade, beleza, honra etc.

**Agogimói:** Gregos exilados ou vendidos no exterior como escravos.

**Anchisteia:** Uma das unidades parental-aristocráticas antigas, anteriores às reformas democráticas na Ática.

**Areióspagos:** Conselho aristocrático ateniense descendente do Conselho homérico dos Anciãos. O conselho julgava os crimes que gerariam mácula para a cidade, interpretava leis não escritas e escolhia membros do arcontado. O nome provém do seu local de reunião, a colina de Ares (deus da guerra). Assim o Areióspagos era uma instituição política essencialmente guerreira, aristocrática e conservadora cujo papel de equilíbrio para os excessos democráticos foi essencial durante a emergência da democracia. No entanto, neste período, o que se atesta, é sua gradual decadência e enfraquecimento devido, tanto às forças democráticas crescentes, quanto à conflitos internos entre facções rivais. Em 462 Efialtes retirou-lhe quase todas as suas obrigações, reduzindo mais ainda seu papel.

**Areté:** Excelência, valor moral, virtude. Em seus primórdios homéricos era atributo do guerreiro aristocrata. Durante a passagem do VI ao V vai adquirindo sentido cada vez mais internalizado até ter o sentido de “excelência” em todos os âmbitos.

**Astu:** Uma das três regiões geopolíticas nas quais o território Ático foi artificialmente dividido por Clístenes para melhor controle e autopromoção política.

**Axones:** Tábuas giratórias expostas nos lugares públicos de Atenas onde as leis eram inscritas para acesso público.

**Boule:** Conselho ateniense democrático. A instituição da Boulé se deu

com Sólon, no entanto se constituía de 400 membro. Às reformas clisteneanas passou para 500: das 10 tribos havia 50 representantes do Conselho, onde cada demo de uma tribo enviava uma quantidade de conselheiros proporcional ao seu tamanho. Os conselheiros deveriam ter no mínimo 30 anos e seu cargo dura 1 ano e se reuniam todos os dias. A função da Boulé é preparar a agenda da Ekklésia.

**Democracia:** Regime político criado durante o século VI a.C em Atenas, graças às condições internas (éticas e estéticas) e externas (políticas), onde, a partir da divisão da sociedade ática em quatro classes econômicas por Sólon, as classes pobres ganham representatividade política por instituições como a Boulé, Ekklésia e Heliaia. Durante o governo dos Pisistrátidas estas classes baixas são a base política e ganham cada vez mais atenção, em detrimento das classes altas aristocráticas. Durante Clístenes, com a reorganização político-territorial da Ática, o povo passa a ser soberano, derrotando e enfraquecendo, assim, o Areiópagos. Aqui neste trabalho argumenta-se que a democracia, enquanto um regime político, surgiu porque, anteriormente, durante o século VI, haviam já em curso uma “mentalidade” democrática, consequência da racionalização dos campos ético e estético, como se atesta pela pesquisa histórico-exegética. A religião, a poesia e o teatro, contribuíram para a emergência da democracia durante o século VI.

**Demos:** Termo que designa tanto a classe de pessoas opostas aos aristocratas, o povo, quanto o território onde estas classes vivem. A partir de Clístenes o demos é, de fato, a nova unidade elementar de reorganização geopolítica ática, donde provém as pessoas que farão parte das instituições democráticas.

**Diakrói:** Uma das três facções rivais aristocráticas áticas no tempo de Sólon.

**Diallaktes:** Epíteto designado a Sólon pelos setes sábios.

**Dikasterion:** A partir do século V, com a reforma de Efialtes (460) a Heliaia é progressivamente substituída por tribunais populares chamados *dikasteria*. Designa tanto o lugar de reunião e deliberação das

instituições jurídicas atenienses quanto seus partícipes.

**Díkē:** *Díkē* é a divindade grega da justiça. Hesíodo apresenta-a como filha de Zeus e Themis, irmã de Eunomia e Irene (HESÍODO, Teogonia, 901ss). Píndaro a atribui uma filha, *Hēsychia*, calma (PÍNDARO, Pítica, VIII, 1). Pausânias apresenta-a como punidora de *Adikia*, a injustiça (PAUSÂNIAS, Graeciae descriptio, V, 18,2). Platão apresenta-a como uma virgem (PLATÃO, Leis, 943E). Arato de Solos (ARATO DE SOLOS, Fenômenos, 96ss) apresenta-a como protagonista de uma anedota: *Díkē*, filha de Astreu, titã da segunda geração, abandona a humanidade e sobe aos céus, formando a constelação de Virgem. Essa é a razão porque no cristianismo a *Dikē* foi associada à Virgem Maria, e no zodíaco à constelação de Virgem e Libra, cujos símbolos são uma virgem e uma balança, respectivamente. Em Atenas havia uma distinção entre justiça de ação privada (*dikē*) e justiça de ação pública (*graphé*). Por exemplo, uma ação comercial era *dikē* e uma ação jurídica era *graphé* (VIAL, 2013, p.10). O termo *dikē* era reservado à casos de cunho privado. Portanto a justiça na Grécia arcaica era compreendida como justiça privada. Essencialmente na Grécia arcaica *dikē* é um termo legal. Destarte havia uma separação entre moralidade e legalidade, ou direito, se quisermos. E até o advento da filosofia o termo *dikē* será empregado sempre associado a litígios de propriedade, como em Hesíodo e Sólon.

**Dysnomia:** Desordem social.

**Eisphora:** Contribuição, ou seja, imposto sobre a propriedade fundiária e mobiliária no século VI. As classes pobres, thetes, estão isentos de tal “contribuição”. Em 377 é reduzida. A Ekklésia vota sua arrecadação.

**Enneakrounos:** Templo construído pelos pisisrátidas.

**Entheosiasmos:** Literalmente “deus dentro”, objetivo final dos cultos de mistérios no século VI conseguido através de êxtases, orgias ou pelo *theorein*.

**Epíkleros:** Termo que alude à mulher com posses, bens patrimoniais, do pai.

**Ethos:** Costume, donde provém nosso termo “ética”.

**Eunomia:** Ordem social.

**Eupatridai:** Termo que designa os “bem nascidos”, os aristocratas áticos, que reivindicavam para si origens míticas, comandavam a política, as guerras, o comércio e mantinham códigos éticos precisos e cultuavam divindades específicas às do povo.

**Gene:** Uma das unidades parental-aristocráticas gregas.

**Geomorói:** Aristocratas proprietários de terras.

**Geophorismói:** Um dos rituais dos cultos de mistério eleusinos, onde mascarados atravessavam a ponte do Rio Cefiso e insultam os cidadãos importantes da *polis*.

**Hektemoroi:** Camponeses endividados por empréstimos financeiros obrigados a pagar um sexto de sua produção. Seu estatuto é intermediário entre o cidadão e o escravo. Marcos de pedra são postos em suas terras de cultivo para demarcar sua condição de endividado. Muitos serviam como hoplitas.

**Hermai:** Construções nas estradas áticas feitas no tempo dos pisistrátidas.

**Hetairoi:** Aristocratas que apoiaram a eleição de Clístenes.

**Hiperakriói:** Uma das facções políticas durante o VI.

**Hippeis:** Segunda classe na divisão censitária sócio-econômica soloniana. São guerreiros cavaleiros (daí o nome) com renda anual de 400 alqueires.

**Hoplitai:** Soldados caracterizados por seu escudo.

**Horói:** Marcações nas terras dos hektemoroi.

**Isonomia:** Literalmente “lei igual”. Foi o termo usado para caracterizar as reformas clisteneanas que depois transmutou-se em democracia.

**Kakói:** Termo oposto a agathoi.

**Kyrbeis:** cf.: axones.

**Logos:** Literalmente significa “palavra”, “discurso” ou “verbo”. O termo é imprescindível para a compreensão do fenômeno da emergência da racionalidade grega.

**Manía:** Loucura causada pelos deuses para quem incorre em hybris.

**Mesogéia:** Terra do meio; uma das divisões territórias clisteneanas.

**Mytho:** Conjunto de fábulas sobre os deuses narradas pelos aedos e rapsodos em forma de música e poesia disseminadas por toda a Hélade, fonte dos costumes, crenças, liturgias, ética, arte e política grega. O termo passa a ter sentido negativo em Hesíodo, ao contestar a autoridade homérica em questões históricas e geográficas. A lenta passagem do *mytho* ao *logos*, do pensamento mítico ao racional na Grécia, foi estudada por Nestlè em seu clássico *Vom mythos zum Logos* (1942).

**Nomisma:** Moeda.

**Oikonomia:** Conferir nota nº 42

**Paraliói:** Uma das facções aristocráticas elencadas por Aristóteles no tempo de Sólon segundo sua localização geográfica.

**Pediakói:** Uma das facções aristocráticas elencadas por Aristóteles no tempo de Sólon segundo sua localização geográfica.

**Pentakosiomedimnoi:** São a primeira classe na divisão censitária sócio-econômica soloniana com renda anual acima de 500 alqueires.

**Phratría:** Uma das unidades parental-aristocráticas áticas. Conferir nota nº 68.

**Phylai:** Uma das unidades parental-aristocráticas áticas.

**Physis:** Natureza, feição, aspecto exterior.

**Plethos:** Um dos vários termos usados para se referir ao “povo”, no entanto, este, com sentido de “massa amorfa”.

**Polis:** Cidade-estado.

**Prytaneis:** Literalmente “primeiros”. É tanto o primeiro magistrado cívico como a seção do Conselho. Em Atenas os prítanes são os 50 membros da Boulé. O Pritaneu, por sua vez, é o centro da cidade-estado onde está o santuário de Héstia. A Pritania era o período durante o qual os prítanes, das 50 bouletai, cumpriam sua função de Prítanes.

**Seisachteia:** Uma das reformas solonianas, a lei da seisachteia impedia endividados serem vendidos como escravos e libertava os que o foram.

**Stásis:** Conflitos sociais entre as várias classes e subclasses do povo e dos aristocratas.

**Stater:** Moeda cunhada em Atenas.

**Stoa:** Pórtico.

**Thetes:** A última classe censitária sócio-econômica soloniana a qual pertencia aqueles com renda inferior a 200 alqueires anuais.

**Tritías:** A divisão clisteneana demográfica ática em três partes.

**Zeugtai:** A terceira classe censitária sócio-econômica soloniana a qual pertencia aqueles com renda média anual de 300 alqueires.